BIOGRAFIE

AUGUSTE CORNU

Marx e Engels

dal liberalismo al comunismo

FELTRINELLI

Auguste Cornu

Marx e Engels

dal liberalismo al comunismo

Feltrinelli Editore Milano

Marx era prima di tutto un rivoluzionario. Contribuire in ogni modo all'abbattimento della società capitalistica e delle istituzioni politiche che essa ha creato, contribuire alla liberazione del proletariato moderno, al quale egli per primo aveva dato la coscienza della propria situazione, dei propri bisogni e delle condizioni della propria emancipazione, questa fu la sua reale vocazione. La lotta era il suo elemento.

Friedrich Engels

Avvertenza

La presente opera è in parte la rielaborazione di una tesi di laurea, pubblicata nel 1934, su La giovinezza di Marx.

Questa tesi aveva il difetto di presentare il passaggio di Karl Marx dal liberalismo democratico al comunismo e dall'idealismo al materialismo storico come un'evoluzione lineare e d'ordine sostanzialmente intellettuale, invece di sottolinearne il carattere dialettico, determinato dal fatto che Marx, cessando di difendere, assieme al liberalismo, gli interessi di classe della borghesia, cominciava a difendere quelli del proletariato.

Nonostante i suoi difetti e le sue insufficienze, questa tesi ebbe allora il merito di consentire una migliore comprensione delle origini e del carattere del marxismo.

In quest'opera, allo studio della giovinezza di Karl Marx è stato aggiunto quello della giovinezza di Friedrich Engels, di cui la vita e l'opera, il pensiero e l'azione sono inseparabili da quelli di Marx.

Nella stesura di quest'opera ho utilizzato in particolare i libri di F. Mehring su Karl Marx e quello di G. Mayer su Friedrich Engels; ma ad evitare un numero eccessivo di citazioni, non li ho menzionati tutte le volte che avrei dovuto.

Ritengo che quest'opera, che costituisce il primo tomo di una biografia generale di Marx e di Engels, ed ha per oggetto lo studio della vita e dell'opera loro nella fase liberale e democratica, possa essere di utile sussidio a quanti si interessano di marxismo. Sarò molto grato ai lettori per qualsiasi suggerimento e critica si degneranno di rivolgermi.

Ho qui il dovere di rievocare la memoria di mia moglie, vittima della guerra: nei lunghi e duri anni di preparazione della mia tesi, ella fu il mio solo aiuto e sostegno.

Debbo inoltre ringraziare il governo della Repubblica democratica tedesca e le Università di Lipsia e di Berlino, che, offrendomi una cattedra, mi hanno permesso di condurre a termine questo lavoro.

A. Cornu
Professore all'Università Humboldt
di Berlino

Introduzione

Nella sua esposizione delle fonti e degli elementi del marxismo, Lenin ha mostrato com'esso tragga origine, costituendone la continuazione, dalle tre grandi correnti di pensiero dei paesi piú progrediti del secolo XIX: la filosofia classica tedesca, l'economia politica inglese e il socialismo francese, connesso all'insieme delle dottrine rivoluzionarie francesi.

Dopo aver assimilato l'apporto essenziale della filosofia idealistica tedesca, la dialettica, ed averla trasformata radicalmente col darle un carattere non piú idealistico, ma materialistico, Marx ed Engels elaborarono, sulla base di uno studio approfondito del socialismo e del materialismo francese, e delle dottrine economiche inglesi, la loro concezione, il materialismo storico e dialettico, fondamento del socialismo scientifico, e non piú utopistico.

La presente opera è un'esposizione della prima formazione del pensiero di Marx e di Engels, e del suo sviluppo durante la loro partecipazione al movimento della Sinistra hegeliana. Il primo capitolo dà un breve cenno dei principali avvenimenti e delle questioni essenziali che, per comprendere questo movimento, è necessario conoscere.

Col suo duplice carattere filosofico e politico, tale movimento intendeva servirsi della filosofia hegeliana per appoggiare le rivendicazioni della borghesia liberale tedesca, la quale, dopo la Rivoluzione del 1830, si andava sviluppando sempre piú rapidamente.

Respingendo, a tal fine, il sistema politico reazionario di Hegel, la Sinistra hegeliana conservava essenzialmente il metodo dialettico di quello, armandosene nella sua battaglia contro lo Stato prussiano reazionario. Ma questo movimento doveva presto fallire, perché non tro-

vava sufficiente appoggio nella borghesia prussiana, ancora incapace di impegnarsi in una lotta rivoluzionaria.

Mentre la maggior parte dei membri della Sinistra hegeliana, rinunciando alla lotta, trasformavano la critica politica in un puro giuoco intellettuale, Marx ed Engels prendevano parte sempre piú attiva, in un primo tempo alla campagna a favore di un liberalismo democratico, poi alla lotta di classe del proletariato; e, assumendo la difesa dei suoi interessi di classe, abbandonavano il liberalismo e diventavano comunisti.

Il passaggio al comunismo si accompagnò in essi all'abbandono dell'idealismo e alla progressiva elaborazione del materialismo storico e dialettico, i cui primi elementi compaiono nei loro articoli degli *Annali franco-tedeschi* del 1844.

Questi articoli segnano, oltre che la fine della loro fase giovane-hegeliana, una svolta decisiva nel loro sviluppo intellettuale, politico e sociale; e con l'analisi di questi articoli ha termine la presente opera.

Parte prima

Capitolo primo

L'epoca

K. Marx e F. Engels sono nati entrambi in Renania, il primo a Treviri nel 1818, il secondo a Barmen nel 1820. Hanno vissuto la loro infanzia nel periodo reazionario della Restaurazione, che succedette in tutta Europa alla caduta di Napoleone; trascorsero invece la loro adolescenza nel periodo di rapido sviluppo economico e sociale favorito, nel 1834, dalla creazione dell'Unione doganale, dello "Zollverein."

Tutta quest'epoca fu dominata dalla Rivoluzione francese, che, in Francia, aveva abolito la monarchia assoluta e portato a termine la distruzione della società feudale, sostituendo ad essa la società borghese, che rispondeva allo sviluppo delle forze produttive; e, in tutta Europa, aveva acuito l'antagonismo tra la borghesia in ascesa e il regime assolutistico e feudale. In Germania, a causa del lento sviluppo economico e sociale di questo paese nel corso dei secoli XVII e XVIII, tale antagonismo era meno forte di quanto non lo fosse stato in Francia alla vigilia della Rivoluzione.

Rovinata dalla scoperta dell'America e della via marittima delle Indie, che distornava da essa il commercio internazionale a vantaggio delle potenze marittime dell'Atlantico, privata dei suoi elementi rivoluzionari dall'insuccesso della guerra dei contadini, devastata dalla guerra dei Trent'anni, disgregata dal trattato di Vestfalia, e incapace di rialzarsi da questo disastro a causa della sua decadenza economica, la Germania era rimasta per due secoli estranea alla grande rivoluzione industriale, che stava allora trasformando l'Inghilterra e la Francia, facendo passare progressivamente la produzione dallo stadio artigiano a quello manifatturiero. Sebbene Federico II si fosse sforzato di creare in Prussia delle manifatture, questo tentativo non aveva dato grandi risultati: alla fine del XVIII secolo, la Prussia era uno

Stato feudale con un sistema di produzione sostanzialmente agricolo: non diversamente, peraltro, dal resto della Germania. I sovrani tedeschi avevano attivamente combattuto la Rivoluzione francese, e dopo di essa Napoleone, che ne aveva assunto l'eredità; ma non avevano potuto impedire le vittorie e le conquiste della Francia sotto la Convenzione, il Direttorio e l'Impero, che avevano avuto in Germania assai profonde conseguenze. Infatti, esse avevano distrutto il vecchio Impero tedesco, scosso il sistema feudale, e fatto circolare in Germania le idee rivoluzionarie. Sotto la spinta di queste idee, si era formata, particolarmente negli ambienti intellettuali, una corrente liberale che rivendicava assieme alla libertà l'eguaglianza politica, interpretando in tal modo le aspirazioni di una piccola borghesia in via di formazione. Per effetto dell'oppressione napoleonica, questa corrente liberale aveva in pari tempo un carattere nazionale: aspirando nello stesso tempo alla liberazione e all'unità della Germania, essa doveva esser l'anima della sollevazione del 1813, che avrebbe potentemente contribuito alla liberazione della Germania e, nel 1814, alla caduta di Napoleone.

La struttura economica, politica e sociale della Germania all'epoca del crollo napoleonico era la seguente:

a) Negli Stati esclusivamente agricoli della Germania nord-orientale, dove l'influenza francese era stata debolissima, predominavano in modo quasi assoluto il dispotismo ed il sistema feudale;

b) In Prussia, le riforme di Stein e di Hardenberg favorivano lo sviluppo del capitalismo nell'industria e nell'agricoltura, e rafforzavano la potenza della borghesia;

c) Negli Stati del Centro e del Sud, il Baden, il Württemberg, l'Assia, lo Hannover, la Baviera e la Sassonia, dove l'influenza francese era penetrata piú in profondità, predominava un liberalismo moderato, che, trattandosi di regioni essenzialmente agricole, non aveva una base sociale molto consistente.

d) In Renania e in Vestfalia, il liberalismo aveva una base piú salda, dovuta alla lunga occupazione francese e al rapido sviluppo dell'industria e della borghesia.

Annessa alla Francia dal 1795 al 1814, la Renania aveva usufruito delle riforme economiche, amministrative, politiche e sociali della Rivoluzione e dell'Impero. Spezzettata sino allora in un centinaio di staterelli, tra i quali i principali erano gli elettorati di Colonia, di Magonza e di Treviri, i ducati di Kleve e di Jülich, essa era stata divisa

in quattro dipartimenti, in cui erano stati applicati i principi rivoluzionari.[1]

Sotto la direzione e per impulso di valenti amministratori, quali Merlin de Thionville, Hoche, Jean Bon Saint-André, Ladoucette, era passata senza transizione e senza forti scosse da un regime ancora semimedievale all'assetto proprio di uno Stato moderno. La vecchia organizzazione feudale, ordinata gerarchicamente, fondata sulla divisione tra nobili, borghesi e contadini, era stata abolita; era stata introdotta l'eguaglianza politica, giuridica e fiscale; privilegi, *corvées* e decime erano stati soppressi. Tali riforme erano state accompagnate da una profonda trasformazione del regime economico che aveva sconvolto la struttura sociale della provincia.

Il sequestro e la vendita dei beni della nobiltà, non diversamente da quanto era accaduto in Francia, erano andati a beneficio della borghesia e dei contadini ricchi trasformatisi in grossi proprietari terrieri, mentre la grande massa dei contadini poveri andava ad ingrossare le file del proletariato agricolo e industriale; nello stesso tempo, sequestro e vendita avevano stimolato il progresso dell'agricoltura, sino allora ostacolato dai diritti signorili e dalla decima, che gravavano sui contadini, e dall'esistenza di vasti domini ecclesiastici male amministrati e male coltivati. L'introduzione del regime liberistico, che favoriva l'iniziativa privata, l'abolizione dei regolamenti corporativi, che limitavano la produzione, e la soppressione delle dogane interne avevano favorito d'altro canto il progresso dell'industria e del commercio renani. L'industria, che usufruiva sia del largo sbocco francese che della protezione contro la concorrenza inglese, si era estesa cosí rapidamente, che nel 1810 il prefetto della Roer (Ruhr) poteva dire che questo era il dipartimento piú industriale d'Europa.[2]

[1] Cfr. J. Hansen, *Die Rheinprovinz (1815-1915)* [*La provincia renana*], Bonn, 1917; Ph. Sagnac, *Le Rhin français sous la Révolution et l'Empire*, Parigi, 1917. I quattro dipartimenti erano: il dipartimento della Ruhr, del Mont-Tonnerre, del Reno e Mosella e della Saar; e i rispettivi capoluoghi: Colonia, Coblenza, Magonza e Treviri.

[2] Cfr. Ph. Sagnac, *op. cit.*, p. 270. Questo progresso fu particolarmente intenso nell'industria tessile, che cominciava ad essere meccanizzata: industria del panno ad Aquisgrana, industria della lana e del cotone a Barmen e ad Elberfeld, dove piú dell'80% della popolazione viveva di essa; anche l'industria metallurgica si sviluppava, specie nella Saar, nell'Eifel e, sulla riva destra del Reno, a Remscheid e a Solingen. Tale sviluppo economico era testimoniato dal rapido aumento delle tasse percepite sui trasporti effettuati lungo il Reno, che passarono da 66.000 fr. nel 1803 a 170.000 fr. nel 1808.

Questo sviluppo economico, aumentando la potenza dei contadini ricchi e soprattutto della borghesia, che andava progressivamente soppiantando come classe dirigente la nobiltà spogliata dei suoi privilegi e delle sue terre, determinava nella distribuzione sociale della popolazione un profondo mutamento che favoriva l'annessione della Renania alla Francia.

D'altra parte, tale annessione avrebbe costituito un ostacolo all'unità tedesca, e per questo era avversata da elementi nazionali, specie da intellettuali come Arndt, Görres[3] e i fratelli Boisserée, i quali, nella loro lotta a sostegno della riunione della Renania alla Germania, dovevano trovare presso i renani un appoggio sempre maggiore, via via che l'occupazione francese diventava piú pesante.

Nel suo complesso, la popolazione si era schierata col nuovo regime; la borghesia soprattutto aveva accolto con favore la Rivoluzione francese, che difendeva i suoi interessi di classe; e dopo essersi un po' distaccata da essa sotto il Terrore, si era schierata col Direttorio, e poi con Napoleone, che, col suo codice civile, proteggeva e garantiva i suoi privilegi; lo stesso fu dei contadini medi e ricchi, che dovevano in gran parte al nuovo regime il possesso della terra.

Perciò, nonostante le requisizioni e la coscrizione, che sempre piú gravavano su di loro via via che diventavano piú numerosi ed urgenti i bisogni dell'esercito imperiale, i renani accolsero senza grande entusiasmo la vittoria degli Alleati, che del resto ritenevano effimera, tanto era grande il prestigio di Napoleone; e quando, nel 1815, la Renania, assieme alla Vestfalia, fu annessa alla Prussia dal Congresso di Vienna, essi non si adattarono facilmente a questo nuovo dominio, che si risolveva per loro in un regresso economico, politico e sociale.[4]

Invero, la Prussia, dopo la disfatta di Jena del 1808, che aveva scosso le basi dello Stato prussiano, aveva iniziato, sotto la spinta degli eventi e per impulso dei ministri Stein e Hardenberg, una politica di riforme che andava soprattutto a vantaggio della borghesia. Aveva

[3] Görres voleva la restaurazione dell'Impero germanico sotto l'egemonia dell'Austria; Arndt voleva realizzare l'unità tedesca sotto la direzione della Prussia.

[4] Sulle condizioni della Renania dopo l'annessione alla Prussia, cfr. J. F. BENZENBERG, *Espoirs et désirs d'un Rhénan*, Parigi, 1815; J. DROZ, *Le libéralisme rhénan, 1815-1846*, Parigi, 1940, pp. 1-33. Quest'annessione faceva dire al banchiere Schaafhausen di Colonia: "Con questo matrimonio entriamo a far parte di una famiglia ben povera!" Cit. in K. OBERMANN, *Einheit und Freiheit* [*Unità e Libertà*], Berlino, 1950, p. 13.

sancito la libertà del commercio e dell'industria, e concesso alle città una discreta autonomia, pur lasciando le campagne sotto il dominio della nobiltà. Aveva inoltre abolito la servitú; ma poiché i servi liberati erano tenuti a riscattare i diritti signorili, le condizioni dei contadini poveri si erano di fatto aggravate a vantaggio degli "Junker," dei nobili, grandi proprietari fondiari, che mantenevano i contadini in servitú, e mettevano a profitto i canoni d'affitto investendoli in terre e industrializzando l'agricoltura.[5] Queste riforme, che andavano a vantaggio della borghesia e della nobiltà, ma concedevano ben poco ai contadini, non davano nulla al proletariato, che cominciava a formarsi nelle città.

All'indomani della caduta di Napoleone, il re di Prussia, Federico Guglielmo III, che si preoccupava soprattutto di conservare il potere assoluto, e non aveva piú bisogno del popolo, di quel popolo che gli aveva riconquistato il regno, si sforzò di limitare al massimo la portata di queste riforme, e invece di concedere la Costituzione, che per ben due volte aveva solennemente promessa, e di istituire un'Assemblea parlamentare, si limitò a creare nel 1823 delle Diete provinciali, con attribuzioni e poteri cosí limitati, da ridurle ad essere una vera e propria caricatura di Parlamento.[6]

Peraltro, questa reazione prussiana rappresentava soltanto una parte del grande movimento controrivoluzionario della Santa Alleanza, che, dopo la caduta di Napoleone, si era esteso in tutta Europa. Sotto la direzione dello Zar e di Metternich, la Santa Alleanza si sforzava di abolire ovunque le riforme della Rivoluzione e dell'Impero, e di reprimere i movimenti liberali per restaurare il vecchio regime assolutistico e feudale. In Germania, essa si studiò di spezzare il movimento liberale e nazionale sorto dal movimento di liberazione, il quale si proponeva di creare una Germania libera ed unita. Questo

[5] Dal 1816 al 1848 i contadini liberati dalla servitú, circa un milione, dovettero cedere 1.500.000 iugeri di terra, versare un capitale di 18,5 milioni di talleri e pagare una rendita annua di 1,5 milioni di talleri e di 250.000 stai di segala, il che permise ai signorotti di industrializzare progressivamente l'agricoltura.

Dal 1816 al 1846, la superficie della piccola e media proprietà contadina in Prussia orientale diminuí del 40% a vantaggio di quella dei signorotti; nello stesso periodo, il numero dei braccianti salí in Prussia da uno a due milioni.

[6] Fondate sulla tradizionale suddivisione della popolazione in nobili, borghesi e contadini, queste Diete, che rappresentavano sostanzialmente gli interessi della proprietà fondiaria, essendo legato ad essa il diritto di voto, avevano soltanto potere consultivo e dovevano occuparsi unicamente di questioni locali.

movimento, che minacciava l'assolutismo dei principi, era diretto da intellettuali come Arndt, Welcker e Görres, e poggiava sull'unione degli studenti, la " Burschenschaft." Non potendo definire chiaramente i suoi scopi perché privo di una salda base economica e sociale, esso faceva delle " virtú nazionali tedesche " e dell'" idea di un Impero tedesco " gli elementi essenziali per la realizzazione della nazione tedesca; di conseguenza, finiva per essere una esaltazione del germanesimo, che si esauriva in manifestazioni verbali.[7] Dopo aver raggiunto il suo apogeo nella festa della Wartburg (18 ottobre 1817), in cui professori e studenti, accorsi da tutti gli Stati tedeschi per manifestare contro il particolarismo e l'assolutismo dei principi, espressero in modo ancora assai confuso le prime aspirazioni alla libertà e all'unità nazionale, vagheggiando un ritorno alla Germania dei tempi passati, che immaginavano libera, unita e potente, il movimento fu schiacciato senza difficoltà.

Le persecuzioni contro la " Burschenschaft " provocarono la formazione, per opera dei suoi membri piú attivi e risoluti, di una società segreta, " L'Unione degli Intransigenti " (Bund der Unbedingten), che ricorse a metodi terroristici. Il 13 marzo 1819, uno dei suoi affiliati, Karl Sand, assassinò lo scrittore Kotzebue, agente segreto dello Zar, che in quel tempo impersonava la Controrivoluzione. Questo fatto forní al Congresso di Karlsbad, nel quale, nell'ottobre 1819, si erano riuniti i rappresentanti della Santa Alleanza, l'occasione di reprimere ancor piú duramente il movimento nazionale e liberale tedesco. Sotto la spinta di questo Congresso, il Parlamento federale (Bundestag)[8] adottò severe misure contro i " demagoghi," cioè contro tutti gli intellettuali sospetti di tendenze liberali e nazionali: fu creata a Magonza una Commissione centrale incaricata di processarli; furono sciolte le associazioni studentesche (" Burschenschaften "); le Università furono sottoposte a rigorosissimo controllo, e la stampa ad una severa censura.[9]

Essendo privo di salda base sociale, il nascente movimento nazio-

[7] Cfr. K. Obermann, *op. cit.*, p. 12.

[8] Nel 1815, il Congresso di Vienna aveva ordinato la Germania in una Confederazione di 39 Stati sovrani, il cui organo centrale, il Parlamento federale, era composto dai loro rappresentanti.

[9] Le persecuzioni contro la stampa liberale e nazionale avevano avuto inizio subito dopo il Congresso di Vienna. Cosí, il 3 gennaio 1816, l'organo di Görres,

nale e liberale non fu in grado di opporre seria resistenza a questa repressione: la sua debolezza si manifesta in questi versi, in cui gli studenti rivolgevano al loro sogno un addio malinconico e rassegnato:

Das Band ist zerschnitten
War schwarz, rot und gold
Und Gott hat es gelitten
Wer weisz, was er gewollt.[10]

Solo gli affiliati all' "Unione degli Intransigenti" proseguirono in segreto, nonostante la repressione, la loro attività rivoluzionaria; e in tal modo saldarono il movimento della "Burschenschaft" al movimento liberale e democratico che doveva sorgere dopo la Rivoluzione del 1830.[11]

In Prussia, Federico Guglielmo III si associò a queste misure di repressione, ed accentuò la sua politica reazionaria. Distaccandosi completamente dal partito riformatore, egli licenziò i ministri liberali Humboldt e Boyen, cacciò dall'Università di Bonn i professori Welcker e Arndt, fece arrestare Jahn, che con la formazione dei suoi circoli di ginnasti aveva notevolmente contribuito alla sollevazione antinapoleonica, ed espulse Görres dalla Prussia, a causa delle critiche al governo prussiano contenute nel suo libro *La Germania e la Rivoluzione.*

Quest'ondata reazionaria non incontrò seria opposizione, non essendovi allora in Prussia né una forte borghesia né un potente proletariato. Rivelatisi vani i tentativi di trasformare la Germania in uno Stato unito e libero, la piccola borghesia, ora che era spenta la fiamma rivoluzionaria, si lasciò sopraffare da uno spirito di rassegnazione, che la portava a sminuire quell'idea liberale e nazionale che

"Il Mercurio renano," era stato proibito per le sue tendenze nazionali; a questa misura, Görres aveva risposto, nel suo libro *La Germania e la Rivoluzione* (1819), con un'aspra critica della reazione.

[10] Il nastro è lacerato, / Era nero, rosso e oro, / E Dio lo ha tollerato. / Era questo il suo volere?

Cfr. GEORG HERMANN, *Das Biedermeier,* Berlino, 1913, p. 353. Il nastro nero, rosso e oro, portato dai membri della "Burschenschaft," era il simbolo della Germania unificata; quei colori sono oggi i colori della bandiera tedesca.

[11] Cfr. "Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich Schiller Universität Jena" ["Rivista scientifica dell'Università F. Schiller"], 1952-1953, pp. 28-35; KARL GRIEWANK, *Die politische Bedeutung der Burschenschaft in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens* [*L'importanza politica della Burschenschaft nei primi decenni della sua esistenza*].

non aveva potuto realizzare, e a volgere in ridicolo le lotte politiche.[12]

Solo in Renania, dove la borghesia era piú potente, e dove piú profonda era stata l'influenza della Rivoluzione francese, la reazione, che vi fu particolarmente aspra, incontrò una certa opposizione. Per facilitare l'annessione di questa nuova provincia, che aveva dovuto accettare, a malincuore, assieme alla Vestfalia, in compenso della Sassonia, Federico Guglielmo III voleva riorganizzarla sul modello delle province orientali, economicamente e socialmente piú arretrate. A tal fine, egli si sforzò di restaurare la vecchia suddivisione della popolazione in nobili, borghesi e contadini, già abolita dal regime francese. Per restituire alla nobiltà una parte dell'influenza e del potere perduti, decise di creare dei maggioraschi ereditari e inalienabili e dei " Rittergüter," beni fondiari privilegiati.[13] Per separare i borghesi dai contadini e mantenere questi in servitú, tentò di sostituire al sistema comunale francese, che aveva abolito ogni differenza tra comuni urbani e comuni rurali, il sistema prussiano, che concedeva alle città una discreta autonomia, ma lasciava i comuni rurali sotto il dominio della nobiltà. Ma questi progetti furono respinti dalla Dieta renana, che rifiutò anche di sostituire alla legislazione francese, che consacrava le riforme fondamentali della Rivoluzione, la legislazione prussiana fondata sull'ineguaglianza civile.[14]

Fermamente attaccati all'eguaglianza giuridica, civile e fiscale, ch'essi dovevano alla Rivoluzione e all'Impero, i renani, dopo avere accolto in un primo tempo senza forte opposizione la loro annessione alla Prussia, quando questa sembrava essersi avviata sulla via delle riforme, resistettero uniti a questa reazione, che contrastava con i loro interessi ed era incompatibile con lo sviluppo economico e sociale della

[12] Cfr. R. Prutz, *Zehn Jahre. Geschichte neuester Zeit (1840-1850)* [*Dieci anni di storia contemporanea*], Lipsia, 1850, pp. 53-54: " In Prussia, ora, regnava la calma, una calma da cimitero. Adesso, poiché, ad onta degli sforzi e dei sacrifici, non si era riusciti a dare alla Prussia una Costituzione democratica, si faceva mostra di sprezzarla e di considerarla come una cosa trascurabile. Quindi, solo alcuni anni, anni di lunga attesa e di speranze deluse, erano stati sufficienti a spegnere del tutto il glorioso entusiasmo della guerra di liberazione."

[13] In Renania, la grande proprietà fondiaria era quasi del tutto scomparsa. Nel distretto di Treviri vi erano soltanto 200 proprietà di oltre 300 iugeri, in quello di Aquisgrana 80, nessuna in quello di Düsseldorf.

[14] Composta, come le altre Diete provinciali, dai tre gruppi di rappresentanti della proprietà fondiaria: nobili, borghesi e contadini, la Dieta renana era dominata dai deputati della borghesia alleati a quelli dei contadini, non meno interessati alla difesa delle istituzioni francesi, cui dovevano la loro emancipazione economica e sociale.

loro provincia.[15] Infatti, mentre nelle province agricole dell'est la nobiltà continuava ad essere la classe dominante di fronte ad una borghesia ancora debole e ad un contadiname asservito, in Renania l'abolizione del feudalesimo e lo sviluppo dell'industria e del commercio avevano rafforzato la borghesia e i contadini, ed avevano posto fine al dominio della nobiltà. Per questo, il tentativo di restaurare in questa provincia il vecchio assetto era sin dall'inizio destinato a fallire,[16] tanto piú che il governo prussiano non godeva nemmeno dell'intero appoggio della nobiltà, piú legata all'Austria che alla Prussia, e del clero cattolico, poco favorevole ad uno Stato protestante.[17]

Tuttavia, i contrasti politici e sociali non erano la causa piú grave del malcontento dei renani: esso era dovuto soprattutto a cause economiche. Infatti, con l'annessione alla Prussia, la Renania era stata unita ad un paese povero, economicamente arretrato e rovinato dalla guerra.[18] Essa sopportava quasi tutto il peso delle imposte, che la Prussia aveva notevolmente aumentate per pagare gli interessi del suo debito.[19] Tale ineguaglianza fiscale inaspriva tanto piú i renani, in quanto erano allora in preda ad una grave crisi economica, ad un tempo industriale e agricola. La perdita degli sbocchi francesi, a cui la Prus-

[15] Lettera del presidente della provincia renana von Bodelschwingh al ministro degli Interni von Rochow, 30 marzo 1836. (Citato da J. Droz, *op. cit.*, p. 103.) "Non vi è ignoto che la stragrande maggioranza degli abitanti di questa provincia che s'interessano dei dibattiti politici considerano le conseguenze sociali della Rivoluzione francese — abolizione dei diritti feudali e di ogni specie di privilegio, proclamazione del principio dell'eguaglianza di tutte le classi — come un immenso beneficio, e guardano con illimitata diffidenza ogni atto del governo che tenda a restaurare il vecchio assetto," cfr. J. Droz, *op. cit.*, cap. VI, pp. 144-164: *Il liberalismo di J. F. Benzenberg*.

[16] Per vincere queste resistenze, il governo prussiano ricorse ad una burocrazia autoritaria ed invadente e ad una polizia abietta, che faceva uso di delatori, col solo risultato di aumentare l'opposizione dei renani alla Prussia, e di favorire in essi le tendenze separatiste e francofile.

[17] Obbedendo alla corrente generale dell'epoca, la Chiesa cattolica tendeva allora a distaccarsi dal liberalismo religioso, che aveva predominato nel XVIII secolo, e ad evolvere verso l'ultramontanismo. Ciò doveva trascinarla in un conflitto col governo prussiano, conflitto che scoppiò a proposito dei matrimoni misti tra cattolici e protestanti, in cui la decisione del governo di dare ai figli nati da questi matrimoni la religione del padre incontrò l'opposizione di tutto il clero.

[18] Sulla situazione economica della Prussia dopo il 1815, cfr. P. Benaerts, *Les origines de la grande industrie allemande. Essai sur l'histoire économique du Zollverein*, Parigi, 1933.

[19] Dal 1808 al 1818 il debito prussiano era salito da 54 a 217 milioni di talleri. Mentre in Prussia orientale si pagavano 639 talleri d'imposta fondiaria per lega quadrata, in Renania se ne pagavano 4.469.

sia non offriva che un mediocre compenso, e la ripresa della concorrenza inglese, che inondava la Germania di merci accumulate durante il blocco continentale, avevano determinato una crisi industriale, aggravata da una crisi agricola, dovuta al cattivo rendimento dei vigneti ed alla vendita a sottocosto del vino.

Questa duplice crisi ebbe l'effetto di unire borghesi, operai e contadini nell'ostilità alla Prussia. Tuttavia, questa ostilità non assunse un carattere acuto: essa si manifestò per lo piú attraverso rimostranze e indirizzi, con cui si reclamavano riforme liberali e misure economiche a favore della borghesia.[20]

Via via che la situazione economica andava migliorando, l'opposizione della Renania alla Prussia si attenuò, e la comunità di interessi, trionfando sui contrasti che le dividevano, si rivelò piú forte delle tendenze francofile e liberali. La soppressione delle dogane interne, che aprí il mercato prussiano ai prodotti industriali e agricoli renani, in particolare al vino, e, nel 1818, l'istituzione di una tariffa protezionistica abbastanza elevata da permettere all'industria renana di lottare contro la concorrenza inglese, determinarono una ripresa abbastanza rapida nell'industria e nel commercio, strinsero i legami tra le diverse province, e agevolarono l'integrazione della Renania nel regno prussiano.[21] Dal 1830, la sua sorte era definitivamente legata a quella della Prussia, e la rivoluzione liberale, che scoppiò in quel tempo in Francia, non vi trovò che scarsa risonanza.

Quest'epoca era per la Prussia un periodo di transizione: essa si andava lentamente liberando dal regime feudale, e solo a poco a poco si sviluppavano il regime capitalistico e i nuovi rapporti sociali da esso generati. Nonostante la libertà del commercio e dell'industria, l'iniziativa privata era ancora poco sviluppata, la povertà del paese impediva

[20] P. Benaerts, *op. cit.*, p. 22-23. Rimostranze degli ambienti economici al presidente della provincia: "Certo, grazie ai sopraggiunti cambiamenti politici, il nostro paese è stato sottratto al dominio dello straniero, ma il nostro commercio e le nostre fabbriche sono cadute nelle piú miserevoli condizioni. Sia che i prodotti della nostra industria risultino proibiti in numerosi paesi, con i quali eravamo prima in rapporto, sia che la loro importazione in altri paesi sia stata duramente colpita, il risultato generale è la completa paralisi della nostra industria e una miseria senza limiti tra gli operai delle nostre fabbriche."

[21] La legge del 1818 che aboliva le dogane interne istituiva contemporaneamente una moderata tariffa protezionistica; essa esonerava da ogni diritto l'importazione delle materie prime necessarie all'industria, colpiva con una tassa d'entrata del 10% i manufatti, e del 20% le derrate coloniali.

una rapida accumulazione di capitali, e non v'era concentrazione industriale, fuorché in Renania e in Slesia. In rapporto all'Inghilterra, l'industria aveva mezzo secolo di ritardo sulla via del macchinismo: cosí, nel 1831, il 10 per cento dei telai era ancora mosso a braccia, l'82 per cento dalla forza idraulica, e solo il 6 per cento dal vapore. Questo lento progresso del macchinismo permetteva all'artigianato di resistere alla concorrenza delle fabbriche. Identica era la situazione del commercio che, a causa dello scarso sviluppo dell'industria e dei mezzi di trasporto, si svolgeva ancora in gran parte attraverso i mercanti ambulanti e le fiere.

A questo stadio di sviluppo industriale e commerciale corrispondeva il tenore di vita delle diverse classi sociali. La nobiltà terriera continuava ad essere la classe dominante; la grande borghesia era appena in via di formazione; le classi medie dovevano contentarsi di una grama esistenza; le condizioni dei contadini peggioravano a causa dei canoni che continuavano a pagare alla nobiltà e della costante diminuzione dei prezzi dei prodotti agricoli; il proletariato, che si andava formando contemporaneamente allo sviluppo dell'industria, e che non era protetto né da organizzazioni sindacali né da leggi sociali, era vittima, ad un tempo, e dello sfruttamento padronale e della concorrenza straniera. Esso era soggetto ad una diminuzione costante dei salari, e contemporaneamente ad un prolungamento sempre maggiore della giornata lavorativa, che variava da quattordici a diciassette ore; il proletariato, insomma, viveva in una spaventevole miseria.[22]

Nondimeno, il ritmo della produzione e della circolazione delle merci si andava a poco a poco intensificando, specie in Renania. Dal 1815 al 1830, il numero dei fusi passava da 100.000 a 150.000, quello dei telai raddoppiava, e l'importazione del cotone triplicava; del pari raddoppiavano la produzione del ferro, che nel 1830 saliva a 82.000 tonnellate, le spedizioni di carbone, che a Ruhrort passavano da 2,5 a 5,5 milioni di quintali, e il commercio, che nel 1830 raggiungeva la cifra di 200 milioni di talleri.

Questo slancio industriale e commerciale, favorito dal rapido aumento della popolazione, la cui densità passava in questo stesso periodo

[22] Il numero degli operai impiegati nell'industria passava da 250.000 nel 1816 a 450.000 nel 1832. I salari, relativamente elevati nell'industria metallurgica, erano molto bassi nell'industria tessile, specie per le donne, che guadagnavano circa 10 soldi al giorno, un quarto della paga di un fonditore.

da 2.000 a 2.500 abitanti per lega quadrata, determinava un rapido sviluppo delle vie di trasporto e di comunicazione. La lunghezza delle strade selciate passava in quel tempo da 3.200 a 4.600 km., e una linea di navigazione a vapore, creata nel 1825 sul Reno, tra Magonza e Rotterdam, la "Preussisch-Rheinische Dampfschiffahrtsgesellschaft," permetteva di ridurre di oltre la metà il prezzo dei trasporti fluviali.

Contemporaneamente, assistiamo ad una lenta trasformazione dello stato d'animo della borghesia: prendendo coscienza della sua forza via via che aumenta la sua potenza economica, essa pone con maggiore urgenza le sue rivendicazioni. In un primo momento si tratta soprattutto di rivendicazioni di natura economica, ma esse vanno gradualmente assumendo un carattere politico, sino ad esprimere la volontà della borghesia di partecipare al potere.[23]

Sorge quindi un conflitto, non solo in Prussia, ma in tutta la Germania, tra la borghesia, di tendenza liberale, che dirige le nuove forze produttive, e gli Stati reazionari, che si preoccupano soprattutto di difendere gli interessi della nobiltà agraria.

Dopo il fallimento del movimento nazionale e liberale della "Burschenschaft," questo conflitto trova la sua espressione ideologica nella lotta tra le idee liberali ispirate alla Rivoluzione francese e le idee reazionarie, che mirano a giustificare e a rafforzare il feudalesimo e l'assolutismo. Le idee liberali, che in quel tempo si diffondono soprattutto negli Stati della Germania meridionale, si differenziano dall'ideologia della "Burschenschaft" per il fatto che, invece di celebrare un germanesimo francofobo, fanno l'apologia del liberalismo francese. Loro principale rappresentante è il Rotteck: conquistato ai principi di libertà e di sovranità popolare, egli sostiene nei suoi libri che i sovrani sono sempre stati la causa delle sventure dei popoli, e che il potere dello Stato, per lo meno il potere legislativo, deve essere sempre detenuto dal popolo.[24]

Nella Prussia orientale, specie a Königsberg, nasce proprio in quel tempo un liberalismo di carattere diverso, che, ispirandosi alla dottrina di Kant, rivendica per tutti i membri dello Stato, in nome dell'auto-

[23] Per impulso di F. List sorse nel 1819 la "Deutscher Handels-und Gewerbeverein" [Unione tedesca del Commercio e dell'Industria] che raggruppò centinaia di capi d'azienda, e che in quello stesso anno indirizzò al "Bundestag" una petizione per l'abolizione delle dogane all'interno della Germania.

[24] ROTTECK, *Weltgeschichte* [*Storia Universale*], 1808; *Ideen über Landstände* [*Considerazioni sulle Diete*], 1819.

nomia della persona morale, il diritto di partecipare al governo.

Contro questo liberalismo, che non aveva nulla di particolarmente rivoluzionario, dal momento che riconosceva la legittimità della monarchia, limitandosi a volerla costituzionale e parlamentare, cioè rispondente agli interessi della borghesia, insorgono i reazionari, che all'opposto vogliono rafforzare l'autorità dei sovrani e della Chiesa. I loro teorici sono L. von Haller, che considera lo Stato come patrimonio del principe, la cui autorità deve poggiare sulla nobiltà e sul clero, e Adam Müller, che, di tendenze ultramontane, vuole restaurare una teocrazia in cui gli Stati siano sottoposti, come nel Medioevo, all'autorità del papa e della Chiesa.[25]

Le dottrine di questi teorici sono rincalzate da quelle dei romantici reazionari, come ad esempio il Savigny, che oppone alla concezione razionalistica e liberale del diritto una concezione cosiddetta storica, secondo la quale sono legittime solo le istituzioni giuridiche che si ricollegano al passato e che si fondano su di esso.

In un primo tempo trionfarono le teorie reazionarie fondate sul sistema della Santa Alleanza; ma il loro trionfo doveva essere effimero, perché la pretesa di mantenere il vecchio stato di cose era incompatibile con la profonda trasformazione economica e sociale allora in atto, che doveva necessariamente provocarne la caduta.

La lotta tra la Santa Alleanza e le tendenze liberali sorte da questa trasformazione scoppierà in un primo tempo nei paesi dove lo sviluppo economico e sociale era piú progredito: in Francia e in Inghilterra, dove la Rivoluzione del 1830 e la riforma elettorale del 1832 assicurarono definitivamente il potere alla borghesia.

La Rivoluzione del 1830, scalzando il sistema della Santa Alleanza, non poteva non dare un forte impulso al movimento liberale tedesco: e infatti essa si ripercosse in Germania sempre piú profondamente via

[25] Cfr. von HALLER, *Handbuch der allgemeinen Staatskunde* [*Manuale generale di diritto politico*], 1808; *Restauration der Staatswissenschaft* [*Restaurazione della Scienza politica*], 1818; ADAM MÜLLER, *Elemente der Staatskunst* [*Elementi di arte politica*], 1810; E. VERMEIL, *Le romantisme politique en Allemagne*, in "Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg," février-mai 1925, 1 mars, p. 192: "Mentre il liberalismo politico si studia di restituire alle forze e alle energie particolari o individuali la loro autonomia, il liberalismo religioso rinnova la tradizione protestante e la religiosità individuale. E mentre il conservatorismo politico pone in primo piano lo Stato o la Comunità organica, con la sua gerarchia di gruppi sociali, il conservatorismo religioso riprende la tradizione cattolica, tratta da un Medioevo idealizzato."

via che vi si venivano realizzando condizioni analoghe a quelle che l'avevano prodotta in Francia.[26]

In Prussia essa ebbe scarse conseguenze immediate: l'opposizione liberale si limitò in genere a manifestare a favore della Polonia, considerata, in seguito alla sua sfortunata rivolta del 1831 contro la Russia, come il simbolo della libertà oppressa.[27] Questa opposizione si manifestò un po' piú fortemente in Renania, sotto forma di istanze indirizzate al re dalle Camere di Commercio di Aquisgrana, di Colonia, di Düsseldorf, di Duisburg, di Coblenza e di Elberfeld, nelle quali la borghesia esponeva le sue rivendicazioni. La piú importante fu la *Memoria sulle condizioni e la politica della Prussia alla fine dell'anno 1830* (*Denkschrift über Preussens Lage und Politik am Ende des Jahres 1830*), indirizzata al re il 31 dicembre 1830 da David Hansemann, direttore della Compagnia di assicurazione contro l'incendio ad Aquisgrana e membro della Camera di Commercio in questa città. In questa *Memoria*, prendendo la difesa del liberalismo, Hansemann criticava la monarchia assoluta, sostenuta dalla nobiltà, e reclamava la concessione di una Costituzione analoga a quella della Francia, che aveva assicurato il potere alla borghesia francese. Respingendo i principi di eguaglianza politica e sociale e di sovranità popolare, egli voleva una monarchia costituzionale, in cui i poteri del re fossero limitati, come in Francia, da una Camera Alta, con membri di nomina regia, e da una Camera Bassa, eletta a suffragio censitario. Interpretando il desiderio della borghesia di disporre di uno Stato forte, capace di difendere i suoi interessi, egli si pronunciava per l'unificazione della Germania sotto l'egida di una Prussia liberale, per mezzo di una unione doganale che creasse una comunanza d'interessi tra gli Stati tedeschi, ad esclusione dell'Austria reazionaria, composta di un amalgama di popoli in

[26] H. Treitschke, *Deutschegeschichte im XIX. Jahrhundert* [*Storia della Germania nel XIX secolo*], vol. IV, p. 4: "La Rivoluzione di Parigi scalzò il sistema della Santa Alleanza e affrettò la dissoluzione dell'*Ancien Régime*. La decadenza della nobiltà e il dominio della borghesia in Francia accesero le speranze della borghesia tedesca e stimolarono la sua azione rivendicativa. Nello stesso tempo si assistette ad un grande slancio nella produzione e nella circolazione delle ricchezze, che recò un maggior benessere. Cominciarono a manifestarsi le nuove potenze industriali e finanziarie, e nello stesso tempo nasceva la lotta di classe, che opponeva il capitale al lavoro."

[27] Non solo in Germania, ma in tutta l'Europa, si costituirono dei Circoli di Amici della Polonia, che formarono una specie di lega liberale internazionale. Questo movimento ispirò in Germania un numero piuttosto cospicuo di scritti. Cfr. Raumer, *Polens Untergang* [*La caduta della Polonia*], 1832; Platen, *Polenlieder* [*Canti polacchi*], 1832.

maggioranza non germanici. Questa *Memoria* non ebbe grande risonanza, né presso il governo né presso la popolazione, che si disinteressava ancora delle questioni politiche.[28]

L'influenza della Rivoluzione del 1830 si fece sentire con piú forza in qualche Stato della Germania del Nord, nel Hannover, nel Braunschweig, nell'Assia, i cui sovrani furono costretti a concedere ai loro sudditi una Costituzione, e negli Stati della Germania del Sud, la Baviera, il Württemberg, il granducato di Baden, già conquistati alle idee liberali. In questi ultimi, essa provocò un grande movimento liberale, che giunse al suo apogeo nella festa di Hambach, nel Palatinato, il 17 maggio 1832, in cui oltre 25.000 manifestanti rivendicarono l'unità tedesca e un regime costituzionale per tutta la Germania.

Tuttavia, la borghesia tedesca non era ancora abbastanza forte perché il liberalismo trionfasse, e questa festa, che ricordava quella della Wartburg del 1817, non fu seguita da alcuna azione, se si eccettua quella dei governi, che repressero di nuovo duramente tutte le manifestazioni liberali. Con i decreti della Dieta federale del luglio 1832, essi ripresero infatti le persecuzioni contro i "demagoghi," e limitarono la libertà di stampa aggravando la censura. Alcuni tentativi di sollevamento contro questa politica reazionaria, come l'attacco contro il corpo di guardia a Francoforte sul Meno nel 1833, furono facilmente repressi.

Tuttavia, la reazione non doveva riuscire a schiacciare del tutto questo movimento liberale, come era invece avvenuto dopo il 1817. La borghesia, e con essa il liberalismo, trovavano infatti una base piú solida nello sviluppo economico, che, dopo il 1830, si era fatto piú rapido, specie dopo la creazione, nel 1834, dell'unione doganale, dello "Zollverein," che avrebbe compreso successivamente tutti gli Stati limitrofi della Prussia, trasformandosi in un potente organismo economico.

Le industrie e il commercio si sviluppano allora a ritmo accelerato. La produzione del ferro passa da 134.000 tonnellate nel 1834 a 170.000 tonnellate nel 1841, l'importazione del cotone da 187.000 tonnellate nel

[28] Questo disinteresse per le questioni politiche della popolazione nel suo complesso era sottolineato nel rapporto sulla sessione della Dieta renana del 1833, indirizzato ai ministri dal presidente della provincia renana. In esso egli scriveva: "La questione costituzionale non sarà discussa nei prossimi dibattiti. La grande massa, il popolo, pago di veder garantiti i suoi interessi materiali, non si occupa di tale questione e pensa piú alle imposte che alla teoria dell'organizzazione dei poteri dello Stato."

1836 a 446.000 tonnellate nel 1845, e il numero delle macchine a vapore da 419 nel 1837 a 1.138 nel 1848. Del pari si moltiplicano i mezzi di comunicazione e di trasporto; nonostante il loro sviluppo, le strade non rispondono piú alle esigenze sempre crescenti: dal 1835 si dà inizio alla costruzione di strade ferrate, favorendo in tal modo lo slancio dell'industria metallurgica e facilitando il traffico delle merci, il cui prezzo di trasporto diminuisce di tre quarti. Allora il paese, in tutta la sua estensione, si va sempre piú industrializzando, e l'industrializzazione determina una piú rapida concentrazione della popolazione nelle città, dove a poco a poco le fabbriche sostituiscono gli antichi mestieri, che scompaiono per l'impossibilità di adattarsi alle nuove condizioni della produzione.[29]

Questo slancio industriale, che trasforma progressivamente la Prussia, paese fino allora essenzialmente agricolo, in uno Stato industriale, e determina, specie in Renania, un rapido sviluppo delle città, con la formazione di una ricca borghesia e la concentrazione di un proletariato sempre piú numeroso, reca con sé un mutamento dello stato d'animo della borghesia; via via che assume la direzione delle forze produttive, essa prende coscienza della sua potenza, e pone con maggiore urgenza le sue rivendicazioni.

Contemporaneamente allo sviluppo del liberalismo, che poggia ora su di una borghesia sempre piú numerosa, sorge il socialismo e cominciano le prime rivolte del proletariato tedesco; e la caratteristica del movimento politico di opposizione in Germania, dopo il 1830, sarà appunto la coesistenza del movimento liberale e del movimento socialista e comunista, che tenderanno sempre a scindersi.

Data l'esistenza e l'ascesa del proletariato, il liberalismo non assume in Germania il carattere rivoluzionario che aveva avuto in Francia nel XVIII secolo. La borghesia francese del XVIII secolo, data la scarsa concentrazione della produzione, che passava in quel momento dallo stadio artigiano a quello manifatturiero, non vedeva ancora ergersi di fronte a sé un proletariato organizzato e forte, e quindi era capace di rivolgere tutta la sua azione contro le potenze conservatrici, mo-

[29] Questo balzo in avanti non deve far dimenticare che la Prussia rimaneva ancora molto in ritardo sulla via dello sviluppo economico, specie in rapporto all'Inghilterra. Sta di fatto che in Inghilterra il primo bastimento a vapore era stato varato nel 1802, la prima ferrovia era stata costruita nel 1825, e l'estrazione del carbone assommava sin dal 1800 a 4,5 milioni di tonnellate, mentre in Germania, nel 1843, era di soli 3 milioni.

narchia, nobiltà e Chiesa; al contrario, la borghesia tedesca, formandosi in un periodo in cui la produzione passava in Germania quasi senza transizione dallo stadio artigiano a quello industriale, si trovava a dover lottare, sin dall'inizio, non solo contro le potenze reazionarie, ma anche contro un proletariato sempre piú numeroso. Di conseguenza, essa era indotta a seguire, come la borghesia francese del 1830, una politica di "giusto mezzo," a carattere semiconservatore, che tendeva in ultima analisi ad un accordo con le potenze reazionarie contro il comune nemico, il proletariato.

La formazione di due classi antagoniste, che prendono entrambe posizione contro la reazione, spiega il parallelo sviluppo di un movimento liberale e di un movimento democratico e socialista, e il loro reciproco contrastarsi, sempre maggiore via via che s'inaspriscono i conflitti di classe.

In un primo tempo, questo duplice carattere dell'opposizione si manifesta, in modo ancora poco differenziato, nel movimento letterario che segue al movimento politico liberale represso dopo la festa di Hambach del 1832. Vinto in campo politico, il liberalismo, poggiando su di una borghesia piú forte, spiega una grande attività nel campo della letteratura, che assume allora carattere politico.

La principale manifestazione di questa attività è il movimento della "Giovane Germania," che si sviluppa soprattutto tra il 1832 e il 1835. Sotto questo nome si designava un gruppo di giovani scrittori: Gutzkow, Laube, Mundt, Wienbarg, Börne e Heine, i quali, ripudiando le concezioni estetiche dei romantici e le loro idee reazionarie, non contrapponevano piú, come questi, l'arte alla vita, un passato idealizzato e lontano alla realtà immediata, ma si prefiggevano invece di interpretare nelle loro opere le aspirazioni liberali e democratiche dell'epoca, e di fare della letteratura uno strumento di trasformazione delle idee, dei costumi e delle istituzioni.

Nelle loro opere, essi esprimevano le idee rivoluzionarie, contrapponendo alla Germania reazionaria la Francia liberale, e in tal modo trasformavano il liberalismo tedesco, che aveva avuto sino allora un carattere nazionalista e tradizionalista, dandogli un orientamento cosmopolita. D'altra parte, essendo tutti, chi piú chi meno, conquistati alle idee sansimoniane, essi non si contentavano di criticare l'assolutismo e il feudalismo, ma si scagliavano contro tutto ciò che ostacolasse lo sviluppo libero e armonico della vita umana; e quindi, nelle loro

opere, univano, in una certa misura, alle tendenze liberali le tendenze democratiche e socialiste.

Queste tendenze si manifestavano con maggior chiarezza e vigore nelle opere di due scrittori, L. Börne e H. Heine, che si erano rifugiati a Parigi dopo la Rivoluzione del 1830.

Börne era un ardente e coraggioso difensore delle idee democratiche. Pieno d'odio contro il dispotismo dei sovrani, egli lo voleva sostituire con una Repubblica tedesca che garantisse la felicità di tutti.[30] Le sue idee democratiche avevano una certa impronta socialista, ispirata alle *Parole di un credente* di Lamennais, ch'egli tradusse nel 1834. Il suo stile acceso e la sua coraggiosa difesa delle idee democratiche lo resero assai popolare e contribuirono molto a diffondere queste idee nel popolo tedesco.

Spirito piú penetrante di Börne, Heine aveva una concezione del suo tempo piú larga e insieme piú profonda. Dotato di un temperamento aristocratico, egli si accontentava di una monarchia liberale, e si interessava meno alle questioni politiche che al problema sociale, ritenendo che la questione essenziale fosse la liquidazione della miseria, e non, come pensava Börne, l'instaurazione di una nuova forma di governo, la sostituzione della monarchia con la repubblica.[31] Cosí, il 10 luglio 1833, egli scriveva a Laube: "Voi siete superiori a tutti gli altri [scrittori della 'Giovane Germania'] che considerano soltanto l'aspetto esterno della Rivoluzione senza comprenderne le questioni piú profonde. Queste non concernono né la forma dello Stato, né le persone, né l'istituzione della repubblica o la limitazione della monarchia, bensí il benessere materiale del popolo. La religione spiritualistica, che ha dominato sino ad oggi, è stata salutare e necessaria finché la grande maggioranza degli uomini viveva in miseria e doveva consolarsi con la religione celeste. Ma, dal momento in cui i progressi dell'industria e dell'economia hanno permesso di strappare gli uomini alla miseria e di renderli felici sulla terra, da questo momento... voi mi capite. E la gente ci capirà molto bene, quando le diremo che in avvenire mangerà tutti i giorni bue invece di patate, lavorerà di meno e ballerà di piú. Siatene certo, gli uomini non sono dei somari."[32] Le

[30] L. Börne, *Briefe aus Paris* [*Lettere da Parigi*], Parigi, 1834.
[31] H. Heine, *Französische Zustände* [*La situazione in Francia*], Parigi, 1833.
[32] H. Heine, *Briefe, gesammelt und herausgegeben von Daffis* [*Lettere, raccolte ed edite da Daffis*], Berlino, 1906, vol. II, p. 27.

sue convinzioni socialiste avevano un'impronta sansimoniana. Durante la sua permanenza a Parigi, egli si era fatto seguace di questa dottrina: essa gli sembrava idonea a garantire, insieme all'emancipazione spirituale e materiale degli uomini, la loro felicità sulla terra, senza peraltro recar danno all'arte e al talento. D'altra parte, la sua profonda conoscenza sia della filosofia tedesca e della Rivoluzione francese che delle dottrine socialiste lo induceva ad istituire un confronto tra lo sviluppo spirituale della Germania e lo sviluppo politico e sociale della Francia, e a considerare l'uno come il riflesso ideologico dell'altro. Movendo dall'idea che il protestantesimo tedesco, con Lutero, era stato un movimento di liberazione analogo, in una certa misura, al movimento razionalista francese, egli mostrava che la filosofia moderna tedesca aveva compiuto, attraverso Kant, Fichte e Hegel, un'opera simile a quella compiuta dalla Rivoluzione francese con Danton e Robespierre; non solo, ma che era andata anche piú in là, perché, sopprimendo Dio, aveva rovesciato il sostegno di ogni monarchia. Pensava infine che l'opera della filosofia tedesca e della Rivoluzione francese avrebbe dovuto essere ultimata da una rivoluzione non piú spirituale e politica, ma sociale, che trasformasse non solo le istituzioni religiose e politiche, la Chiesa e lo Stato, ma la stessa società.[33]

Accettando il radicalismo politico di Börne, le idee sansimoniane di Heine e le tendenze francofile di entrambi, gli scrittori della "Giovane Germania," specialmente Gutzkow, difendevano, contro tutte le forme di reazione, il liberalismo politico e religioso e un umanitarismo sociale. Contrapponendo all'Austria e alla Russia, potenze reazionarie, le potenze liberali, e cioè l'Inghilterra, e piú ancora la Francia, essi sostenevano che la Germania doveva staccarsi dalle potenze reazionarie, e unirsi alle potenze liberali, restando in tal modo fedele alla sua missione storica.[34]

La produzione letteraria della "Giovane Germania," invero piú

[33] Vedi di H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland* [*Per la storia della religione e della filosofia in Germania*].

[34] Questa tesi dell'opposizione tra gli Stati liberali, costituzionali e parlamentari, e gli Stati reazionari, sottoposti al regime della monarchia assoluta, era e doveva rimanere sino al 1848 la tesi preferita della stampa liberale. Cosí, il 9 gennaio 1832, in un articolo dello "Stuttgarter Beobachter" [Osservatore di Stoccarda], si poteva leggere: "Per il tedesco partigiano della Costituzione, la parola 'straniero' designa attualmente ogni Stato non costituzionale. Poiché consideriamo le parole tedesco e costituzionale come sinonimi, dobbiamo dire ai nostri compagni di lingua tedesca, austriaci ed altri, che rinunciamo a fraternizzare con loro, finché non seguiranno la

brillante che profonda, conquistò a poco a poco il pubblico letterario alle questioni politiche e sociali, alle quali era rimasto sino allora indifferente.

Facendosi interprete dello sviluppo economico e sociale che cominciava in quel tempo a trasformare la Germania, essa creava nuovi generi, come il romanzo d'appendice, che permetteva alla letteratura di adeguarsi alla stampa periodica, e di diffondere, per suo mezzo, le idee nuove tra un piú vasto pubblico.[35]

Nel 1835, allarmati dalle critiche che gli scrittori della "Giovane Germania" muovevano contro le istituzioni religiose, politiche e sociali, i governi tedeschi vietarono la vendita dei loro libri. Non essendo appoggiati, come gli Enciclopedisti francesi, da una borghesia potente e rivoluzionaria, questi scrittori, che del resto non erano dotati di uno spirito molto combattivo, rinunciarono alla lotta, ad eccezione di Gutzkow, che viveva nella città libera di Amburgo, e di Börne e Heine, che vivevano a Parigi; e, non essendo le loro convinzioni né molto accese né molto profonde, caddero ben presto in preda allo scetticismo e allo scoraggiamento.[36]

Del resto, il partito liberale era contrastato da una violenta controffensiva del partito conservatore, che, ispirandosi alle dottrine di Haller e di A. Müller, combatteva l'individualismo egualitario e i principi di libertà e di sovranità popolare. Esso contrapponeva alle idee liberali una concezione autoritaria e gerarchica dello Stato e della società, e voleva integrare l'individuo in un saldo inquadramento religioso, politico e sociale. Esso considerava la religione come il legame sociale-spirituale, l'anima dello Stato; elevava il monarca a capo assoluto dello Stato stesso; e quindi non ammetteva come rappresentanza popolare, fungente da tramite tra il monarca e il popolo, altro che una Dieta consultiva composta di rappresentanti delle tre classi sociali tra-

nostra stessa strada. Con ciò non vogliamo dire che dobbiamo disprezzare prussiani ed austriaci, ma essi non devono portarci rancore se per il momento preferiamo essere amici dei francesi, dai quali possiamo sperare protezione per la nostra Costituzione."

[35] La stampa periodica che cominciava a diffondersi, aveva ancora scarso sviluppo. Nel 1835, la tiratura dei giornali non superava in tutta la Prussia le 35.000 copie. Per il loro alto prezzo, i giornali erano letti soprattutto nei caffè, che esercitarono una importante funzione nella vita politica tedesca.

[36] Nel suo programma della "Mitternachtszeitung" [Gazzetta di Mezzanotte] del 1° genn. 1836, LAUBE dichiarava che la letteratura non doveva servire a scopi politici.

dizionali: nobili, borghesi e contadini.

Questo conservatorismo, che si appoggiava ai governi, al " Bundestag " e alla stampa reazionaria, segnatamente al settimanale berlinese *Berliner politisches Wochenblatt*, era difeso da Savigny, capo della scuola storica del Diritto, ed ebbe allora un nuovo teorico nel giurista Stahl che, nella sua *Filosofia del diritto* (1830-1837), predicava la restaurazione dell'ortodossia religiosa e della monarchia assoluta, per lottare contro i " demagoghi " nel 1836 portarono a 192 condanne, di cui l'*Ancien Régime* e generato la Rivoluzione.

Tuttavia, questa recrudescenza di reazione non riusciva a soffocare il movimento liberale, che rinasceva sotto nuova forma ogni volta che i governi credevano di averlo debellato. Cosí, nel momento in cui i libri della " Giovane Germania " erano proibiti, e nuove persecuzioni contro i " demagoghi " nel 1836 portarono a 192 condanne, di cui alcune a morte, lo *Staatslexikon* di Rotteck e Welcker, una specie di enciclopedia politica ispirata ai principi della Rivoluzione francese, incontrava un immenso successo. Del resto, lo stesso eccesso nella repressione contribuiva allo sviluppo del liberalismo. Cosí, nel 1837, il suicidio del pastore Weidig, uno dei promotori della sollevazione dei contadini dell'Assia del 1833, torturato in prigione da un giudice squilibrato, suscitò nell'intera Germania l'indignazione dell'opinione pubblica. Nel 1838, la destituzione, da parte del re di Hannover, di 7 professori dell'Università di Gottinga, che avevano protestato contro il colpo di Stato col quale egli aveva abolito la Costituzione concessa nel 1831, provocò un'indignazione ancor piú forte. In risposta a questa misura brutale che colpiva scienziati quali i fratelli Grimm, Dahlmann e Gervinus, furono organizzate ovunque collette a loro favore. Infine, nello stesso periodo, il conflitto scoppiato tra la Chiesa cattolica e il governo prussiano sollevò contro quest'ultimo una parte dell'opinione pubblica. Nel novembre 1837, il governo prussiano fece arrestare l'arcivescovo di Colonia, perché non voleva ritornare sulla sua decisione, contraria all'editto regio del 17 agosto 1825, di esigere, in caso di matrimonio misto, la previa promessa degli sposi di fare educare i figli nella religione cattolica; e qualche mese piú tardi, adottò la stessa misura, per lo stesso motivo, contro l'arcivescovo di Posen. L'arresto di questi due prelati, che furono considerati come martiri, fu negli anni seguenti uno dei principali fermenti dell'agitazione politica in Prussia, e contribuí a rafforzare l'opposizione contro il governo.

Contemporaneamente allo sviluppo dell'opposizione liberale, che si rafforzava nella misura stessa in cui aumentava la potenza della borghesia, si formava, in seguito al rapido slancio industriale, un proletariato sempre più numeroso, che determinava lo sviluppo di un altro movimento di opposizione, a carattere non liberale, ma socialista e comunista.

Il socialismo, nella sua forma teorica, era nato in Germania verso la fine del XVIII secolo; in quel tempo, come in Francia prima della Rivoluzione, esso aveva assunto un carattere letterario e utopistico. Ispirandosi al Rousseau e contrapponendo alla società, corrotta dalla civiltà, lo stato primitivo naturale, idealizzato sotto forma di età dell'oro, Wilhelm Heinse denunciava, nel suo libro *Laidion* (1774), la proprietà privata come fonte dell'ineguaglianza sociale; e in un'altra opera, *Ardhingello* (1785), tracciava un quadro idealizzato della futura società comunista. Qualche anno più tardi, nel suo libro *Viaggi prima del diluvio* (*Reisen vor der Sündflut*) (1795), F. M. Klinger insorgeva contro il dominio del denaro, considerato come il male fondamentale. Dopo di lui Fichte, trasponendo nel futuro la realizzazione dell'ideale socialista, aveva tentato di mostrare nello *Stato commerciale chiuso* (*Der geschlossene Handelsstaat*) il funzionamento di un sistema statale di tendenza socialista, nell'ambito di uno Stato chiuso in se stesso.

Per il prevalere della controrivoluzione in Germania sino al 1830, i primi teorici e agitatori socialisti e comunisti tedeschi seguirono agli utopisti del XVIII secolo non prima del secondo quarto del XIX secolo. Data la debolezza del proletariato, essi non si ispiravano alla dottrina rivoluzionaria comunista di Babeuf, ma ai primi grandi utopisti francesi, Saint-Simon e Fourier, le cui teorie cominciarono a penetrare in Germania prima del 1830.

Indignato dal fatto che la Rivoluzione, invece di abolire l'ineguaglianza e la miseria, si era limitata a sostituire al dominio della monarchia e della nobiltà quello di una borghesia arricchita dalla speculazione e dall'acquisto dei beni nazionali, Babeuf aveva organizzato la "Cospirazione degli Eguali," con l'intento di fondare una nuova repubblica che realizzasse un'eguaglianza non più meramente giuridica e politica, ma sociale.

Questo compito doveva essere realizzato dall'azione rivoluzionaria del popolo lavoratore, da una rivoluzione sociale che, distruggendo la società borghese, avrebbe sostituito ad essa una società comunista.

Dopo il fallimento della " Cospirazione degli Eguali " e l'esecuzione di Babeuf (1797), il nascente movimento proletario era stato schiacciato, e non si ridestò fino alla Rivoluzione del 1830. In questo periodo, cioè durante il Direttorio, il Primo Impero e la Restaurazione, va collocata l'opera essenziale di Saint-Simon e di Fourier, che non si proponevano, come Babeuf, di difendere gli specifici interessi di classe del proletariato e respingevano la lotta di classe e l'azione rivoluzionaria come mezzi per trasformare la società.

Saint-Simon non vuole distruggere la società borghese, ma migliorarla attraverso un'organizzazione razionale della produzione.

In quei tempi, cioè durante la Rivoluzione, l'Impero e la Restaurazione, l'industria si sviluppa a ritmo sempre piú accelerato: quindi nell'industria, e non piú nell'agricoltura, Saint-Simon ravvisa la fonte essenziale delle ricchezze e la base della società. Egli ritiene che lo Stato sociale migliore sarà quello che favorirà maggiormente lo sviluppo dell'industria e delle scienze, perché sarà esso che arrecherà, abolendo la miseria e l'ignoranza, il progresso materiale, spirituale e morale dell'umanità. A suo avviso, la società del suo tempo è imperfetta, e il liberalismo economico che regola l'organizzazione della produzione è venuto meno al suo compito: infatti esso non ha risolto né la questione economica, perché la concorrenza genera l'anarchia della produzione, né la questione sociale, perché ha lasciato sussistere una classe parassitaria di privilegiati, e non è riuscito ad eliminare la miseria. Per migliorare la società, è necessario che lo Stato organizzi la produzione non secondo un sistema egualitario socialistico, ma istituendo una nuova gerarchia sociale e conservando la proprietà privata e il profitto. La direzione economica e politica della società deve essere affidata ai piú capaci, cioè agli industriali ed agli scienziati, ma non deve essere esercitata a vantaggio di una minoranza, bensí della classe piú numerosa.

Con la sua apologia della produzione industriale concepita sulla base della proprietà privata, nell'ambito della società borghese e di una rigida gerarchia sociale dominata dai capitani d'industria, Saint-Simon interpretava le aspirazioni fondamentali della borghesia. Tuttavia, criticando la proprietà privata, ch'egli giustificava soltanto col lavoro, attribuendo allo Stato una funzione preponderante nell'organizzazione della produzione, e assegnando alla produzione stessa il compito di

accrescere il benessere delle classi lavoratrici, egli preannunciava allo stesso tempo il socialismo.

Il sistema di Saint-Simon darà vita a due scuole opposte, l'una composta di pionieri del grande capitalismo, affascinati dalla sua apologia dell'industrialismo, l'altra composta di socialisti, che coordineranno e generalizzeranno gli elementi socialisti contenuti nella dottrina. Si formò cosí il sistema di Fourier, che, diversamente da Saint-Simon, piú che dallo sviluppo e dalla potenza creatrice del capitalismo, era colpito dalle sue contraddizioni e dalle sue crisi, che già ne rivelavano i punti deboli e le tare. Quindi, anziché credere, come Saint-Simon, alla perfettibilità indefinita del sistema capitalistico, e invece di compiacersi nell'esaltazione dell'industria, Fourier sottoponeva questo sistema di produzione a una profonda critica. Denunciando la sua tara fondamentale, la miseria generata dalla sovrabbondanza, egli mostrava che lo sviluppo dell'industria e del commercio, inasprendo la concorrenza e precipitando le crisi, finiva per aumentare e generalizzare la miseria stessa. Il disordine economico dovuto all'irrazionalità e all'anarchia della produzione e della circolazione delle ricchezze si traduce in un enorme sperpero di forze e di beni, da cui traggono vantaggio solo i parassiti, tra i quali Fourier pone in prima fila gli speculatori e i commercianti.

Imbrogliando i clienti e giocando al rialzo e al ribasso delle merci, commercianti e speculatori contribuiscono ad aggravare il disordine economico e le crisi. Rovinando la maggioranza e i piú deboli, le crisi favoriscono la nascita di una nuova aristocrazia, che, padrona dello Stato, esercita il suo dominio su di un popolo sempre piú ridotto alla nuova forma di schiavitú costituita dal salariato. Di conseguenza, il lavoro, tanto ingrato quanto mal retribuito, invece di costituire una piacevole occupazione, diventa per gli uomini un peso e un castigo.

Per riformare la società e porre termine a questo regime di parassitismo e di disordine, Fourier non pensa, come Saint-Simon, che si debba fare appello allo Stato, perché lo ritiene incapace di rimediare al disordine economico e alle ingiustizie sociali. Egli ritiene che un'organizzazione razionale della produzione e un'equa rimunerazione del lavoro possano essere realizzate solo mediante una nuova organizzazione del lavoro, nei falansteri, in cui, attraverso l'unione del lavoro, del talento e del capitale, regnerà tra gli uomini una perfetta

armonia, essendo dato loro di scegliere il lavoro che meglio risponda alle loro attitudini e ai loro gusti.

Per l'importanza che conservava la proprietà privata e per il rilievo di primo piano dato alle nozioni di garanzia e di armonia, la dottrina di Fourier aveva un'impronta piccolo-borghese; inoltre, ripudiando la nozione di lotta di classe, di cui Saint-Simon aveva compreso l'importanza nello sviluppo della storia, ed assegnando all'agricoltura una funzione di prim'ordine nella produzione, essa segnava un certo regresso rispetto alle teorie sansimoniane.

Tuttavia, coi suoi attacchi ai danni ed alle contraddizioni del sistema capitalistico, con la sua critica del parassitismo sociale e dello Stato borghese, denunciato come strumento di oppressione, e con l'esaltazione del valore e della funzione dell'associazione, cioè dell'attività collettiva nella produzione e nella vita sociale, Fourier era destinato ad esercitare un'influenza piú profonda di quella di Saint-Simon sui teorici e agitatori socialisti e comunisti, che dovevano riprendere e approfondire le sue critiche alla società borghese.

Di questi due sistemi, fu in un primo tempo quello di Saint-Simon ad avere maggiore influenza in Germania: prima della Rivoluzione del 1830, quando ancora le conseguenze del capitalismo non si manifestavano in modo chiaro, e il proletariato era molto debole, esso doveva acquistare largo seguito tra la borghesia. Dopo il 1830, con l'ascesa del proletariato e l'accentuarsi della lotta di classe, l'influenza di Saint-Simon diminuisce rapidamente: presso i socialisti e i comunisti subentra ad essa quella di Fourier, la cui dottrina, piú o meno congiunta a quella di Babeuf, incontra sempre piú il favore del proletariato tedesco.

Si rafforza allora in Germania l'influenza del socialismo e del comunismo, mentre peggiorano le condizioni degli artigiani, vittime della concorrenza delle fabbriche, e quelle degli operai, i cui salari, in conseguenza della concorrenza dell'industria inglese, assai piú progredita, vengono costantemente diminuiti.

Questo stato di miseria, reso piú gravoso da un prolungamento inumano della giornata lavorativa, che non lasciava né svago né riposo, e dall'assenza di qualsiasi misura di protezione sociale, spingeva gli operai a ribellarsi contro un padronato che li riduceva alla disperazione, e contro le macchine, cui attribuivano la responsabilità della loro sorte. Rivolte scoppiarono in Renania a Solingen (1823) e a Kre-

feld (1828), e, immediatamente dopo la Rivoluzione del 1830, ad Aquisgrana e a Ruhrort; ma furono tosto schiacciate dal governo, con l'appoggio della borghesia.

Il primo tentativo di sollevazione — e ciò è significativo per la situazione sociale della Germania del tempo — non fu una sommossa operaia, ma la rivolta dei contadini dell'Assia, organizzata dal pastore Weidig e da Georg Büchner.

Ex affiliato all'" Unione degli Intransigenti " (Bund der Unbedingten), sorta dalla " Burschenschaft," e fautore di un Impero tedesco unitario e liberale, il pastore Weidig diffondeva le sue idee nei fogli volanti *Bagliori e luci dell'Assia* (*Leuchten und Beleuchten aus Hessen*). Nella sua opera di agitazione egli era appoggiato da G. Büchner. Era questi un giovane studente repubblicano, che durante un soggiorno a Strasburgo (1831-1833)[37] era stato conquistato alle idee sansimoniane, e forse anche alle idee rivoluzionarie propagate dalla Società segreta francese dei " Diritti dell'Uomo," se si tien conto del fatto che nel 1834, a Giessen, dove studiava, fondò una società segreta dello stesso nome. Nel luglio dello stesso anno lanciò a Darmstadt un foglio rivoluzionario, *Il messaggero rurale dell'Assia* (*Der Hessische Landbote*), in cui propagava l'idea della lotta di classe e difendeva gli interessi della classe operaia, in particolare quelli dei contadini poveri, contro la classe possidente.[38]

Contrariamente ai liberali, che reclamavano riforme politiche, ma non si interessavano della questione sociale, egli riteneva quest'ultima essenziale, e stimava che solo l'azione rivoluzionaria delle masse fosse in grado di trasformare la società e di eliminare la miseria. Egli sosteneva contro i liberali che l'oppressione sociale era peggiore dell'oppressione politica, e che ciò che importava soprattutto all'operaio era di mangiare a sazietà, cosa allora impossibile col suo misero salario. Egli riteneva che una vera rivoluzione dovesse mirare all'abolizione della miseria, e non potesse essere realizzata se non con la sollevazione delle masse, del popolo sfruttato. Nella sua agitazione rivoluzionaria, egli si rivolgeva ai contadini poveri dell'Assia, mostrando che erano

[37] G. Büchner, *Opere scelte*, Lettera del maggio 1833.

[38] *Sammlung gesellschaftwissenschaftlicher Aufsätze* [*Raccolta di scritti di scienze sociali*], quaderno 10, " Der Hessische Landbote " [Il messaggero rurale dell'Assia], di G. Büchner, con una premessa storico-biografica di E. David, nuova edizione, Humboldt Bücherei, B2, Lipsia, 1947.

loro a sopportare tutto il peso delle imposte, e che lo Stato e le leggi servivano soltanto ad opprimerli. Il suo programma ricordava quello di Babeuf, adottato dalla Società dei Diritti dell'Uomo, non solo nell'appello alla lotta di classe e alla rivoluzione, ma anche per l'importanza preponderante che attribuiva ancora all'agricoltura, e per l'insufficiente analisi della situazione economica e sociale, che lo portava a concepire la lotta di classe come una opposizione tra ricchi e poveri, e a pensare che questa opposizione potesse essere eliminata con la distruzione dello Stato, e non con la soppressione radicale della proprietà privata. La rivolta fomentata dal pastore Weidig e da lui non trovò nei contadini dell'Assia l'appoggio sperato, e quindi fallí.

Il pastore Weidig fu arrestato e morí in prigione tra le torture; G. Büchner si rifugiò in Svizzera col suo amico A. Becker, ch'egli aveva convertito al socialismo. Egli doveva morire poco dopo, e quindi solo per breve tempo poté partecipare al movimento rivoluzionario proletario in Svizzera.[39]

Dopo che in Germania furono repressi tutti i movimenti rivoluzionari, la Svizzera e la Francia, in cui si rifugiavano tutti i perseguitati, diventarono i centri dell'agitazione rivoluzionaria tedesca. Dopo il 1830, era stata creata in Svizzera, per influsso della " Giovane Europa " di Mazzini, una lega tedesca, la " Giovane Germania," da non confondersi col movimento letterario dello stesso nome. Questa lega, a carattere democratico, era in rapporti con la Società dei Diritti dell'Uomo di Parigi, e si ispirava alle tradizioni della Montagna. Il suo orientamento generale corrispondeva a quello del Manifesto lanciato dalla " Giovane Europa " a Berna, il 15 aprile 1834, dopo la sua fondazione: " È la giovine Europa dei popoli che prenderà il posto

[39] Nelle lettere a Gutzkow G. Büchner esprime piú chiaramente che altrove le sue idee rivoluzionarie dopo il fallimento della sommossa dei contadini dell'Assia. Lettera del luglio 1835: " I rapporti tra poveri e ricchi sono il solo elemento rivoluzionario che esista... Ingrassate i contadini, e la rivoluzione sarà colta da apoplessia." " Lo Stato sociale attuale trasforma la grande massa dei cittadini in bestiame atto a soddisfare i bisogni ingiustificabili di una piccola minoranza di esseri corrotti..." Lettera del 1836: " Del resto, per essere sincero, non mi sembra che voi e i vostri amici abbiate scelto la strada migliore. Voler riformare la società con delle idee e con l'aiuto della classe colta? Impossibile! La nostra epoca è puramente materialista... non riuscirete mai a colmare il fosso che separa la società colta da quella incolta. Sono persuaso che, qualsiasi riforma possa reclamare dallo Stato, la minoranza colta e agiata non rinuncerà mai alla sua ostilità nei confronti della grande classe. Quanto a questa, due sole leve possono farla agire: la miseria materiale e il fanatismo religioso. Trionferà quel partito, quale che sia, che saprà servirsi di queste leve."

della vecchia Europa dei re. È la lotta della giovine libertà contro la vecchia schiavitú, la lotta della giovine eguaglianza contro i vecchi privilegi, la vittoria delle idee nuove sulla vecchia fede." [40]

Questa lega, in origine liberale e democratica, che aveva centro a Zurigo ed era composta in massima parte di ex studenti rivoluzionari della " Burschenschaft," assunse a poco a poco, per influsso degli elementi proletari che vi entravano, un'impronta socialista. Nella sua rivista, *La luce del Nord* (*Das Nordlicht*), essa pubblicava articoli e poemi rivoluzionari, come il *Canto dei proscritti* (*Das Lied der Verfolgten*), che celebrava la Repubblica rossa, e il poema del fabbro Kilian (*Lied vom Hufschmied Kilian*), che fustigava i principi.[41]

Questa agitazione rivoluzionaria raggiunse il suo apogeo nell'assemblea di Steinholzli, presso Berna, nel gennaio 1834: in essa artigiani e studenti si riunirono per organizzare una rivolta contro il Piemonte.[42]

In seguito a questa agitazione, il governo sciolse la lega e ne espulse i principali membri. Essa si trasformò allora in un circolo di lettura e di canto, e sotto questa forma poté proseguire un'attività rivoluzionaria clandestina.

Assieme alla Svizzera, la Francia era il principale luogo di rifugio dei rivoluzionari tedeschi. Dopo la Rivoluzione del 1830, era stata creata a Parigi, fra i profughi, una " Unione popolare tedesca " (Deutscher Volksverein), allo scopo di appoggiare la stampa liberale.

40 E. KALER, *W. Weitling*. Zurigo, 1887, p. 27.

41 H. BUDDENSIEG, *Die Kulturidee des deutschen Proletariats im Zeitalter der Frühkapitalismus und ihre Bedeutung für die Kulturidee des Sozialismus* [*Lo sviluppo intellettuale del proletariato tedesco nell'epoca della formazione del capitalismo, e la sua importanza per l'idea del socialismo*], Lauenburg, 1923.

Io sono il fabbro Kilian,
E forgerò una gabbia
Per rinserrarvi i principi
Quando cadran dal trono.

42 Anche qui si intonarono canti rivoluzionari, dei quali diamo un esempio, H. BUDDENSIEG, *op. cit.*:

Giustizia, fa sventolare la tua bandiera
Su in alto, sulle macerie e il sangue;
Contempli il popolo questo emblema
Innalzato dallo spirito di vendetta.
Partecipi ad egual felicità
Chi fraternamente vive nel paese dei fratelli,
Ma sia colpito dalla scure popolare
Colui che rizza insolente la testa al di sopra del popolo.

Questa Unione, dopo esser stata sciolta alla fine del 1833 da Luigi Filippo, si ricostituí nel 1834 sotto forma di società segreta, col nome di " Lega tedesca dei proscritti " (Deutscher Bund der Geächteten).

Organizzata sul modello della società segreta italiana dei Carbonari, essa presentava al vertice un " fuoco " (Brennpunkt), cui erano subordinati i " campi," e infine le " tende," che costituivano i suoi raggruppamenti di base. Questa lega, capeggiata da Jakob Venedey e da Theodor Schuster, ebbe all'inizio un'impronta democratico-liberale, e si proponeva come scopo la rigenerazione della Germania mediante l'applicazione dei principi dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino. Questa finalità era cosí definita dall'articolo II degli statuti: " Scopo della Lega dei Proscritti è la liberazione della Germania dal giogo di una turpe schiavitú, e la creazione di un regime che impedisca... il ritorno ad essa. Questo scopo può essere conseguito soltanto introducendo e conservando l'eguaglianza politica e sociale, la libertà, le virtú civiche e l'unione del popolo, in primo luogo nei paesi di lingua e di costumi tedeschi, poi in tutti gli altri paesi del mondo."

Accanto alla tendenza liberale predominante, si fece luce sin dall'inizio una tendenza socialista, destinata a rafforzarsi sempre piú, e a provocare una scissione nella lega. Questa tendenza si delineò sin dai primi numeri della rivista *Il Proscritto*, pubblicata dalla lega. Cosí, nel 1834, in uno dei primi articoli, si leggeva che senza l'eguaglianza dei beni, realizzabile soltanto attraverso la nazionalizzazione delle ricchezze, lo Stato non poteva conseguire il suo scopo, che consisteva nel garantire la felicità dei cittadini.[43]

Lo stesso Venedey, pur essendo di tendenze liberali, esigeva dallo Stato la garanzia di un reddito sufficiente per ogni individuo, dicendo che senza di essa era impossibile garantire in alcun modo gli interessi spirituali, che egli considerava come il principio fondamentale della vita umana.[44]

[43] KALER, *op. cit.*, p. 29. " Scopo dello Stato è di garantire la felicità di ogni cittadino, di ogni individuo: tutto ciò che possiedono il popolo nel suo complesso e i singoli individui non è che un mezzo per realizzare questo fine supremo. Ma se i beni materiali, le ricchezze sono soltanto mezzi per questo supremo fine sociale, è necessario che siano a disposizione della società, che le appartengano e che siano consacrate a questo fine sacro. Di conseguenza la società ha il diritto di stabilire i limiti insuperabili della proprietà individuale. Senza questo diritto non v'è sicurezza per la società, né possibilità di raggiungere questo scopo sociale."

[44] *Ibid*: " Senza sicurezza degli interessi materiali non v'è garanzia possibile

Questa fraseologia socialisteggiante non poteva appagare i membri proletari della Lega: insoddisfatti di tali utopistici progetti di riforma, come la limitazione della proprietà e la garanzia di un reddito assicurate da uno Stato capitalistico, essi fecero sentire, sin dai primi numeri della rivista, un altro tono, un tono rivoluzionario,[45] e rivendicarono, conforme ai loro interessi di classe, non la limitazione, ma la soppressione della ricchezza e del profitto, con la quale soltanto era possibile eliminare l'ineguaglianza sociale. Il loro portavoce, Th. Schuster, ex professore dell'Università di Gottinga,[46] scriveva nel *Proscritto*: " Se una parte dei cittadini è povera e ignorante, mentre l'altra è ricca, istruita e cattiva, nessuna legge al mondo potrà impedire che la prima sia schiava e l'altra padrona. Il possesso di milioni da parte di un solo uomo e la libertà per tutti sono cose tanto poco conciliabili quanto la monarchia e la democrazia. Nella generale decadenza, una sola cosa si sviluppa oltre ogni misura e si accresce insaziabilmente: la ricchezza di pochi individui, il capitale. Ad esso appartiene il frutto della fatica altrui, dei progressi dell'industria e delle arti, di tutti i sacrifici che comporta l'attività sociale. Contemporaneamente alla ricchezza, cresce la sete di guadagno e con essa lo spirito d'iniziativa. Si fabbricano macchine che sostituiscono il lavoro dell'uomo, e che sono una nuova fonte di disoccupazione e di miseria. Quindi, nella nostra società, ogni progresso dell'industria e delle arti significa un regresso della fe-

degli interessi spirituali, che costituiscono il principio fondamentale della vita umana. La soddisfazione degli interessi materiali è quindi la condizione prima del soddisfacimento degli interessi spirituali, ma non v'è Stato in Europa che si dia pensiero di soddisfare gli interessi materiali della maggioranza dei cittadini."

[45] La " Münchner politische Zeitung " [Gazzetta politica di Monaco], aveva parlato in tono ironico " di qualche centinaio di maneggiatori d'aghi, di spago impeciato ed altri strumenti consimili, che, riunitisi sotto la presidenza di notabili del rivoluzionarismo tedesco, avevano cantato canzoni giacobine, ascoltato discorsi fulminanti e vuotato bottiglie." Nel suo terzo numero, il " Proscritto " rispose: " Il fatto che un onesto lavoratore si dà pensiero del suo diritto, o piuttosto della sua mancanza di qualsiasi diritto, è ritenuto in Germania un orrendo delitto. Per grazia di Dio e volontà dei principi, egli è nato per lavorare, servire, morir di fame e soprattutto tacere. Ma state bene in guardia, Signori: con tutta la grazia di Dio vi vedrei in assai brutte acque se i maneggiatori d'aghi, di spago impeciato e di altri consimili strumenti prendessero coscienza di aver altri diritti oltre quello di lavorare, servire, soffrire miseria e fame, e tacere." Cfr. " Neue Zeit," 1897, t. I, p. 150; H. Schmidt, *Beitrag zur Geschichte des " Bundes der Geächteten "* [*Contributo alla storia della " Lega dei Proscritti "*].

[46] Th. Schuster, *Gedanken eines Republikaners* [*Pensieri di un repubblicano*], Parigi, 1835.

licità degli uomini e della cultura umana. Affinché il popolo acceda alla luce, si dovrà rovesciare, nella prossima rivoluzione, non solo il monarca ma anche la monarchia. Ma essa non consiste nello stemma o nella corona reale, bensí nel privilegio, ed il massimo dei privilegi è la ricchezza." [47]

Dopo la partenza di Venedey, che nell'aprile 1835 dovette, per ordine del governo francese, abbandonare Parigi e stabilirsi a Le Havre, Th. Schuster assunse la direzione della " Lega dei Proscritti ": allora si determinò in seno ad essa una scissione, provocata dall'opposizione tra le tendenze liberali e quelle comuniste. Nel 1836 i membri comunisti e comunisteggianti, diretti da Th. Schuster, Hermann Ewerbeck e German Mäurer, crearono una nuova lega, la " Lega dei Giusti " (Bund der Gerechten), che entrò in stretti rapporti con la " Società dei Diritti dell'Uomo." La " Lega dei Giusti " si diede un'organizzazione piú democratica e meno direttamente modellata su quella dei Carbonari. Essa era suddivisa in comuni (Gemeinde) e distretti (Gaue), sotto la direzione di un comitato centrale denominato " Camera Popolare " (Volkshalle). La " Lega dei Giusti " era composta da una maggioranza di operai e da una minoranza di intellettuali. Era in rapporti con i rivoluzionari tedeschi di Svizzera e d'Inghilterra, e aveva ramificazioni in tutta la Germania: a Francoforte sul Meno, a Brema, a Berlino, a Magonza, a Nassau. Era destinata a costituire il centro del movimento operaio rivoluzionario tedesco. In seguito alle persecuzioni cui andò soggetta per la sua partecipazione alla rivolta organizzata nel 1839 dalla " Società dei Diritti dell'Uomo," parte dei suoi membri emigrò in Inghilterra. Questi mantennero attivi rapporti con i membri della Lega residenti in Francia, in Germania, in Svizzera e in Belgio; ed è per loro impulso che sarà creata, con Marx e Engels, la " Lega dei Comunisti."

Data la debolezza e la mancanza di organizzazione del proletariato tedesco, l'agitazione rivoluzionaria della " Lega dei Proscritti," e in seguito della " Lega dei Giusti," non produsse in Germania effetti decisivi. Sino alla vigilia della Rivoluzione del 1848, la lotta principale avrà luogo tra l'opposizione liberale e i governi reazionari; nello stesso tempo, tuttavia, gli artigiani proletarizzati uniti ai proletari operai condurranno una lotta sempre piú energica in difesa dei loro

[47] Kaler, *op. cit.*, pp. 29-30.

interessi di classe.

Di pari passo con lo sviluppo economico e sociale, che, trasformando progressivamente l'economia del paese, aumentava la potenza della borghesia e creava un proletariato urbano, si assiste in Germania a una trasformazione nel campo delle idee, che mette capo a una nuova concezione del mondo. Questa costituisce innanzi tutto il riflesso ideologico del regime capitalistico, fondato sul principio della libertà della produzione e della circolazione delle ricchezze, ed è dominata dalle nozioni di libertà e di movimento.

Essa succede alla concezione razionalistica sorta in Germania dall'adattamento del pensiero razionale alle idee religiose, che costituiva, a causa del ritardo della Germania in campo economico e sociale, un pallido riflesso del razionalismo inglese e francese. Ideologia di una borghesia nascente ancora assai debole, e costretta ad adattarsi al regime assolutistico e feudale, il razionalismo tedesco, come il razionalismo francese del XVII secolo, limitava essenzialmente il progresso ad uno sviluppo intellettuale e morale. Alla fine del XVIII secolo, il piú rapido aumento delle forze produttive comporta ad un tempo una integrazione piú profonda dell'uomo nel suo ambiente naturale e sociale, e una maggiore integrazione tra l'uomo e il suo ambiente: si pone allora il problema di superare il dualismo lasciato insoluto dal razionalismo, che oppone lo spirito alla materia, l'uomo alla natura, per giungere a una concezione organica del mondo concepito nella sua evoluzione.

Questo problema riceve una prima soluzione con la filosofia idealistica tedesca. Essendo un'ideologia borghese, questa filosofia non poteva superare la contraddizione, intrinseca al regime capitalistico, tra un modo di produzione che integra gli uomini sempre piú profondamente nel loro ambiente, e sempre piú strettamente li associa nel lavoro, e un modo di appropriazione che isola gli individui, opponendoli gli uni agli altri. Questa contraddizione, che impedisce di giungere ad una concezione organica del mondo, essa la supererà solo in modo illusorio, spiritualizzando l'uomo e la natura. Nel tentativo di superare il dualismo, i filosofi idealisti tedeschi Fichte, Schelling e Hegel, concependo il mondo come un immenso organismo sottoposto all'incessante azione trasformatrice di forze e leggi interne, riconducono lo sviluppo del mondo a quello dello spirito, e pongono quest'ultimo come principio creatore e regolatore degli esseri e delle cose.

Poiché nei loro sistemi lo spirito comprende in sé, in ciò che v'è di essenziale, tutta la realtà, esso diventa ad un tempo soggetto ed oggetto, e quindi lo sviluppo del mondo viene spiegato con l'autodeterminazione dello spirito. Concepita in tal modo l'evoluzione del mondo, essi le assegnano come fine la libertà, che si presenta loro come l'espressione stessa del Divino.

Cosí come, nella loro concezione del mondo considerato nel suo divenire, esprimevano i caratteri essenziali del nuovo regime economico, mettendo in primo piano le nozioni di trasformazione, di sviluppo e di progresso, questi filosofi, assegnando come scopo allo sviluppo del mondo la realizzazione della libertà, si facevano interpreti delle tendenze della borghesia, che si richiamava a questo principio sia in campo economico che in campo politico e sociale.

Data l'arretratezza della Germania e il carattere reazionario dei governi, essi non potevano dare una soluzione concreta al problema della libertà: quindi trasportavano il problema sul terreno spirituale, persuasi che, in virtú della necessaria correlazione tra lo sviluppo della realtà materiale e quello della realtà spirituale, si potesse agire sul mondo e trasformarlo con la sola azione del pensiero. Nonostante il loro carattere idealistico, i sistemi di questi filosofi costituivano un momento essenziale nel passaggio dalla concezione metafisica alla concezione storica e dialettica del mondo.

Emergevano infatti da essi quattro nozioni fondamentali, che caratterizzavano la nuova concezione:

a) Innanzi tutto, la nozione secondo cui lo Spirito è legato indissolubilmente al mondo, ch'esso crea esteriorizzando la sua essenza. Questa unità della realtà spirituale e della realtà materiale, concepite nei loro rapporti, implicava la necessità di considerare le idee, i fatti, gli esseri e le cose non piú metafisicamente, in se stessi, ma dialetticamente, nelle loro relazioni reciproche e nel loro divenire;

b) Il passaggio dalla concezione metafisica alla concezione dialettica del mondo determinava la sostituzione dell'idea di trascendenza, che postula fuori del mondo un principio che lo crei e ne regoli lo sviluppo, con l'idea di immanenza, che integra nel mondo stesso il suo principio creatore e regolatore. In questi sistemi l'idea di immanenza si esprimeva attraverso l'importanza essenziale attribuita alla storia, che reintegrava, per cosí dire, l'assoluto nel mondo;

c) Questa concezione dialettica del mondo implicava la nozio-

ne che la realtà essenziale era la realtà vivente, onde per comprenderla bisognava considerarla nel suo sviluppo: il mondo doveva quindi essere concepito nel suo cambiamento, nel suo trasformarsi, nel suo divenire;

d) Da questa concezione dialettica e storica del mondo procedeva infine l'idea che l'elemento essenziale del reale non era, come voleva la concezione statica del mondo, l'identità, che, arrestando ogni sviluppo, irrigidisce, per cosí dire, il reale nell'immutabilità e nella morte, ma l'opposizione, la contraddizione, che, determinando una costante trasformazione nelle idee, negli esseri e nelle cose, è la fonte della vita, il principio di ogni divenire e di ogni progresso.

Nonostante il comune carattere idealistico, questi sistemi si differenziano tra di loro per una tendenza sempre piú accentuata verso un realismo che li induce ad assegnare al mondo, concepito in un primo tempo come semplice espressione dello spirito, un carattere sempre piú oggettivo e concreto. Del pari, differenziano l'uno dall'altro questi sistemi, e ne determinano ad un tempo la tendenza generale e i tratti particolari, i diversi fini che essi assegnano allo sviluppo storico.

Dopo avere salutato, con Kant, nella Rivoluzione francese l'inizio di un'era di libertà e di ragione, questi filosofi dissentono tosto nel giudicare questo grande movimento politico e sociale: conservandone soltanto l'idea generale di libertà, ciascuno di essi la interpreta in modo diverso, conforme agli interessi particolari della classe di cui esprime le tendenze e le aspirazioni. Ciò li conduce a dare un significato non solo diverso, ma opposto, alla concezione organica dello sviluppo del mondo, che costituisce la base delle loro dottrine.

Interpretando le aspirazioni rivoluzionarie del suo tempo, Fichte prende soprattutto in considerazione, nell'evoluzione organica del mondo, il fine da realizzare, e quindi non pone l'accento su di un passato scomparso, né su di un presente immutabile, ma sull'avvenire, nella cui preparazione risiede la loro unica ragion d'essere. Mancando in Germania una vera e propria classe rivoluzionaria, capace di realizzare la libertà, come in Francia, sul terreno politico e sociale, Fichte riduce l'azione rivoluzionaria all'attività della ragione, intesa come volontà morale.

Contrapponendo, al modo degli utopisti, alla realtà presente l'ideale ch'essa deve realizzare, egli elimina il mondo esterno in quanto tale risolvendolo nel Non-Io, e lo concepisce come la creazione, l'espressio-

ne e lo strumento del soggetto pensante e agente, dell'Io.

A tal fine, egli s'ispira alla nozione del sapere, in cui si identificano il soggetto che sa e l'oggetto saputo. Questa riduzione della realtà concreta al pensiero, che si realizza nel sapere, gli permette di concepire gli oggetti come creazione continua del soggetto pensante, dell'Io, che incessantemente oppone a sé un Non-Io per determinarsi ed elevarsi, attraverso un processo dialettico, ad una sempre maggiore autonomia, ad un grado sempre piú alto di moralità. Oltre alla razionalizzazione del reale, questo sviluppo determina un superamento dell'Io individuale, che giunge progressivamente a identificarsi con l'Io generale, con la volontà collettiva rappresentata dallo Stato.

Nonostante il suo carattere idealistico, questo sistema costituiva, nei suoi tratti essenziali, il riflesso della sua epoca, che era caratterizzata da una sempre piú profonda integrazione dell'uomo nel mondo. Infatti, procedeva da essa l'idea che il soggetto pensante, l'Io, non esiste in sé, come un'entità astratta, e che esso non può prendere coscienza di se stesso né svilupparsi se non mediante i suoi rapporti col Non-Io, con il mondo esterno, cui è legato indissolubilmente; e sempre da essa derivava l'idea che l'azione e la reazione che nascono dai rapporti tra l'Io e il Non-Io, tra l'uomo e il mondo esterno, generano lo sviluppo dialettico della storia. In questo sistema, tuttavia, l'integrazione dell'uomo nel mondo esterno si realizzava soltanto in modo illusorio. Infatti, oltre al difetto comune a tutte le dottrine idealistiche, la negazione del reale concreto in quanto tale, esso aveva il difetto di creare, con l'incessante opposizione tra l'Io e il Non-Io, una dissociazione, una contraddizione perpetua tra l'attività umana e il mondo esterno, tra il dover essere e l'essere, tra l'ideale e il reale, dissociazione che impediva l'integrazione effettiva dell'uomo nel suo ambiente, e quindi tendeva a conferire all'azione un carattere teorico ed astratto.

A questa dottrina s'ispireranno in gran parte i " Giovani Hegeliani " rivoluzionari, che, dopo il fallimento della " Giovane Germania," si sforzeranno di creare un movimento liberale a carattere sia filosofico che politico, e che, nella loro incapacità di agire effettivamente ed efficacemente, erano propensi a credere con Fichte che fosse possibile trasformare il mondo con la sola volontà.

I due altri filosofi idealisti, Schelling e Hegel, pur conservando la sostanza del sistema di Fichte, si studieranno di conferire maggiore

realtà al mondo esterno, per integrarvi effettivamente l'uomo.

Rispetto al sistema di Fichte, quello di Schelling segna una prima evoluzione dall'idealismo assoluto, che risolve tutto il reale nel soggetto pensante, verso un idealismo piú oggettivo.

Respingendo l'opposizione fichtiana tra l'Io e il Non-Io, che aveva condotto il suo ideatore a negare il reale concreto in quanto tale, Schelling assegna alla Natura, al mondo esterno, che del resto non ha valore per lui se non nella misura in cui è carico di spiritualità, una realtà indipendente dall'Io, considerando lo spirito e la materia, al modo di Spinoza e di Goethe, come due espressioni del Divino, diverse nella forma ma simili nell'essenza.

Affermando il primato dello spirito, egli mostra, ispirandosi alla *Critica del giudizio* di Kant, come la Natura si elevi progressivamente allo Spirito, che a sua volta la compenetra e si realizza in essa, e come il mondo pervenga nell'opera d'arte ad uno stato di totale indifferenziamento, in cui lo spirito è natura e la natura spirito.

Questa tendenza estetizzante e contemplativa, caratteristica del suo sistema, tendenza che nello sviluppo della storia riduce sia la funzione dell'azione che quella della dialettica, è determinata dalle sue tendenze controrivoluzionarie. Interpretando, all'opposto di Fichte, le aspirazioni della classe feudale in declino, egli non dà all'idea dello sviluppo organico del mondo un significato rivoluzionario, ma un significato reazionario: di conseguenza, nel divenire della storia, egli non pone l'accento sull'avvenire, ma sul passato.

Per giustificare questa concezione reazionaria, egli mette in rilievo in ogni processo di sviluppo la funzione essenziale dell'origine, della fonte, il che gli consente di assegnare al passato un'importanza fondamentale e di condannare in suo nome non solo qualsiasi movimento rivoluzionario, ma, in generale, qualsiasi idea di progresso.

Ai suoi occhi, l'elemento essenziale del presente è il passato: ad esso bisogna risalire per accedere realmente alla verità e alla libertà. Egli pensa che questo passato ideale sia rappresentato dalla grande era del feudalesimo, dal Medioevo, epoca di elevata e forte spiritualità, in cui lo spirito penetrava realmente tutti gli aspetti della vita, e l'unità dello spirito e della materia aveva trovato nelle opere d'arte, specie nelle cattedrali, la sua forma compiuta.

In Hegel, infine, la cui filosofia era destinata ad esercitare un'influenza molto profonda sulla formazione intellettuale di K. Marx e

di F. Engels, l'evoluzione dell'idealismo assoluto verso una piú concreta concezione organica del mondo, che unisca piú intimamente lo spirito alla realtà, si manifesta in modo ancora piú netto.[48]

Anche in lui, come in Fichte e in Schelling, l'essenza della sua dottrina si spiega con le sue tendenze politiche e sociali. La sua opera interpreta in sostanza le aspirazioni della borghesia tedesca in via di formazione, che desidera emanciparsi dal sistema feudale ancora dominante, ma, essendo incapace di rovesciarlo, è costretta a adattarsi ad esso e, ad un tempo, al regime della monarchia assoluta.

Conquistato in un primo tempo alle idee rivoluzionarie, Hegel propende sempre piú, specie sotto la Restaurazione, verso un conservatorismo reazionario, che lo trasforma finalmente in un apologista della monarchia prussiana. Ciò spiega il carattere contraddittorio della sua dottrina, che rappresenta un miscuglio di elementi progressisti e conservatori.

Condannando sia le tendenze rivoluzionarie di Fichte che quelle puramente reazionarie di Schelling, Hegel interpreta la concezione organica del mondo in senso conservatore. Egli non si studia di giustificare, come Fichte, l'avvenire, né, come Schelling, il passato, ma il presente. Arrestando al presente lo sviluppo dialettico, egli assegna ad esso, come tutti i conservatori, un valore assoluto, considerandolo come il risultato necessario e perfetto dell'evoluzione razionale, come l'espressione suprema e definitiva dello Spirito.

Nel suo desiderio di giustificare il presente concepito come perfetta espressione dello Spirito, Hegel si sforza di dare all'idealismo un carattere piú concreto, dimostrando che lo spirito esiste realmente solo nella misura in cui si integra effettivamente nella realtà oggettiva.

Traducendo in termini ideologici l'azione sempre piú profonda che lo sviluppo del modo di produzione capitalistico consentiva all'uomo di esercitare sul suo ambiente, egli mostra come l'integrazione dello spirito nel mondo si realizzi attraverso l'influsso sempre maggiore che esercita su di esso.

[48] F. Engels, *Antidühring*, Roma, 1950, Introduzione, p. 30: "Questa filosofia tedesca moderna trovò la sua conclusione nel sistema hegeliano, nel quale, per la prima volta, e questo è il suo grande merito, tutto quanto il mondo naturale, storico e spirituale venne presentato come un processo, cioè in un movimento, in un cangiamento, in una trasformazione, in uno sviluppo che mai hanno tregua, e fu fatto il tentativo di dimostrare il nesso intimo esistente in questo movimento e in questo sviluppo."

Questa concezione gli viene suggerita dalla Rivoluzione francese e da Napoleone, che gli offrivano un cospicuo esempio della capacità dello spirito umano di razionalizzare il mondo. Ma, mentre in Francia l'attività razionale era legata alla vita concreta, all'organizzazione economica, politica e sociale, Hegel, a causa del ritardo della Germania, è portato a considerare questa attività essenzialmente sul terreno spirituale, e a ridurla, come i razionalisti del XVII secolo, a uno sviluppo della conoscenza, a una elaborazione di concetti.

Muovendo dall'idea che lo Spirito crea il mondo, e che l'uomo, in quanto essere spirituale, non deve sentirsi estraneo, ma " presso di sé," nel prodotto della sua attività, egli risolve il problema dell'alienazione, che rende l'uomo estraneo al suo ambiente naturale e sociale, e che caratterizza il regime capitalistico, osservando che l'uomo, nel corso del suo sviluppo storico, prende coscienza della razionalità del suo ambiente, quindi della sua conformità alla propria essenza, e in tal modo sopprime l'alienazione.

Risolvendo cosí lo sviluppo storico in uno sviluppo della coscienza umana che consiste essenzialmente in un mutamento dell'atteggiamento della coscienza rispetto al suo oggetto (essa lo considera dapprima estraneo alla propria natura, quindi lo assimila progressivamente, riconoscendo in esso la sua stessa essenza), Hegel, non riuscendo a comprendere la realtà come oggetto dell'attività concreta, pratica, dell'uomo, e a individuare la causa efficiente della trasformazione del mondo, rimane, nella sua evoluzione verso il realismo, sostanzialmente idealista.

Dato che la realtà concreta è creata dall'attività spirituale, il problema essenziale che a lui si pone è di mostrare come questa realtà si identifichi di fatto con la sua rappresentazione spirituale, e come lo sviluppo dello spirito determini quello del mondo. Per dimostrare l'identità della realtà materiale con la realtà spirituale, egli si studia di spogliare il reale di tutti i suoi elementi concreti, per assorbirlo, almeno quanto all'essenziale, nello spirito, e farne l'espressione dell'elemento spirituale, in cui trova la sua ragion d'essere e la sua verità. A tal fine, egli trascura, fra gli elementi del reale, quelli che non hanno rapporto con il loro concatenamento razionale, e cioè il contingente, l'accidentale; e dell'insieme dei fatti, degli esseri e delle cose serba soltanto quelli che esprimono un momento dello Spirito e realiz-

zano l'opera della ragione.[49] Dopo aver cosí purificato la realtà concreta, dopo averla sublimata fino a ridurla ad una mera espressione dello spirito, Hegel può integrarla in esso quanto all'essenziale, e mostrare come il suo sviluppo sia funzione dello sviluppo spirituale.

A questo scopo, egli s'ispira alla nozione cristiana della creazione, traducendola in termini filosofici. Facendo di Dio l'Idea assoluta, che crea il mondo esteriorizzando, alienando la sua sostanza, e concependo quest'atto creativo come un ritorno all'unità originaria dopo la separazione, egli mostra come l'Idea assoluta, dopo aver esposto la sua sostanza nel mondo, la vada progressivamente riassorbendo in sé, e giunga in tal modo alla piena autocoscienza.

L'identità del reale e del razionale che è presente in origine nell'Idea assoluta si spezza in seguito all'estrinsecazione di quest'ultima in una realtà che le appare inizialmente estranea, e quindi viene progressivamente ricostituita dall'attività dello spirito, che, eliminando dal reale concreto gli elementi irrazionali, la spinge a superarsi incessantemente e ad assumere forme e contenuti sempre piú adeguati alla ragione.

La progressiva unificazione dello spirito e dell'essere, determinata dalla razionalizzazione del mondo, si realizza sotto forma di idee concrete, di concetti, che non sono semplici rappresentazioni degli esseri e delle cose, ma costituiscono la realtà stessa, nel suo nucleo essenziale. Poiché nell'idea concreta l'elemento spirituale e l'elemento materiale coincidono, Hegel fa di essa il legame necessario, il termine medio tra il pensiero e il reale concreto: il che gli consente di realizzare, in termini ideologici, la sintesi della realtà materiale e della realtà spirituale, e di affermare che lo spirito racchiude in modo effettivo l'essenza stessa delle cose, e ne regola lo sviluppo.

Essendo il mondo in tal modo integrato nello spirito, l'idea, indissolubilmente connessa al reale, ha valore soltanto se è concreta, se

[49] HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. De' Negri, Firenze, 1960, vol. I, p. 37: "La filosofia... non considera la determinazione *inessenziale*, ma la considera in quanto è essenziale." *Lineamenti di filosofia del diritto,* trad. it. F. Messineo, Bari, 1954, p. 15: "Si tratta allora di riconoscere, nell'apparenza del temporaneo e del transitorio, la sostanza che è immanente e l'eterno che è attuale. Invero, il razionale, il quale è sinonimo di idea, realizzandosi nell'esistenza esterna, si presenta in una infinita ricchezza di forme, fenomeni e aspetti... Ma i rapporti infinitamente vari, che si formano in questa esteriorità con l'apparire dell'essenza in essa; questo materiale infinito e la sua disciplina non è oggetto della filosofia."

è, per cosí dire, carica della realtà che rappresenta, e se il suo movimento non è determinato dalla coscienza soggettiva, che si oppone al suo oggetto, ma dallo spirito oggettivo, che è ad un tempo oggetto e soggetto.

Di conseguenza, lo sviluppo dell'idea non si effettua sul terreno del pensiero astratto, della logica pura, ma è connesso allo sviluppo generale del mondo, al divenire della storia. Da qui, in Hegel, il duplice carattere, logico e storico a un tempo, dello sviluppo dello spirito e del mondo, e l'importanza essenziale ch'egli dà alla Storia, in cui si manifesta l'identità di soggetto e oggetto, attraverso l'unità del pensiero operante e del fatto realizzato.

Poiché lo sviluppo dell'idea è connesso a quello dell'essere, che trova in essa la sua vera realtà, e quindi il razionale si identifica necessariamente col reale, Hegel è indotto a respingere il dogmatismo, che, speculando in astratto, separa il pensiero dal reale, e lo rende impotente e sterile; e l'utopismo, che pretende di sottomettere la realtà a un ideale arbitrario, posto in nome di un principio astratto.

Sottolineando la vanità di ogni tentativo di ricercare un ideale fuori della realtà presente, egli assegna al filosofo il compito di comprendere il reale in quanto espressione della ragione.[50]

Pur rifiutando il dogmatismo e l'utopismo, e riconoscendo all'empirismo il merito di dedicarsi allo studio della realtà concreta,[51]

[50] HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto,* trad. it. cit., pp. 16-17: "È altrettanto folle pensare che una qualche filosofia precorra il suo mondo attuale, quanto che ogni individuo si lasci indietro il suo tempo, e salti oltre su Rodi. Se la sua teoria, nel fatto, oltrepassa questo, se si costruisce un mondo come dev'essere, esso esiste bensí, ma soltanto nella sua intenzione, in un elemento duttile, col quale si lascia plasmare ogni qualsiasi cosa." *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* trad. it. B. Croce, Bari, 1951, Introduzione, p. 8: "Ma la separazione della realtà dall'idea è specialmente cara all'intelletto, che tiene i sogni delle sue astrazioni per alcunché di verace, ed è tutto gonfio del suo d o v e r e s s e r e, che anche nel campo politico va predicando assai volentieri; quasi che il mondo aspettasse quei dettami per apprendere come d e v e essere ma non è." *Lineamenti di filosofia del diritto,* trad. it. cit., pp. 14, 16-17: "... la filosofia, poiché è lo scandaglio del razionale, appunto per ciò è la comprensione del presente e del reale; non la ricerca d'un al di là, che sa Dio dove dovrebbe essere..." "Intendere ciò che è, è il compito della filosofia, poiché ciò che è, è la ragione... Riconoscere la ragione come la rosa, nella croce del presente, e quindi godere di questa — tale riconoscimento razionale è la riconciliazione con la realtà."

[51] HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* trad. it. cit., p. 43: "C'è nell'empirismo questo gran principio: che ciò che è vero, deve essere nella realtà ed esservi per la percezione."

Hegel non si appaga della pura e semplice conoscenza del mondo; e, poiché riconosce valore al reale solo come espressione e prodotto dello spirito, rimprovera all'empirismo di non sollevarsi al di sopra dei dati immediati della conoscenza, e di perdersi nella massa infinita dei fatti e delle cose, invece di enuclearne l'essenza spirituale.

Infatti, la realtà essenziale, quella in cui lo spirito s'incarna, è parimenti lontana dall'astrazione vuota di ogni contenuto reale e dalla realtà immediata, accidentale e contingente; connessa allo sviluppo dell'idea, di cui esprime la sostanza, essa ha un carattere ad un tempo razionale e necessario; e soltanto essa importa riconoscere, perché essa soltanto incarna la ragione.

Poiché la realtà concreta, nella sua essenza, si identifica con lo spirito, e quindi le necessità reali si identificano con le necessità razionali, la logica, cioè il movimento delle idee, diventa creatrice del reale: di conseguenza, lo sviluppo di quest'ultimo risulta tale da poter essere dedotto per opera del solo pensiero.[52]

Questo concetto di un'Idea assoluta che realizza la sua essenza esponendo la sua sostanza nel mondo approda quindi ad un panlogismo, che conduce Hegel a subordinare il corso della storia a quello della logica, regolando la successione degli eventi nel tempo secondo il loro ordine di successione logica.[53]

Questa concezione, subordinando lo sviluppo del mondo al fine ch'esso deve realizzare, fa di questo stesso sviluppo, determinato *a priori* dall'identità sostanziale tra il suo principio e il suo termine, tra l'idea in sé e l'idea realizzata, un processo involutivo, ripiegato su se stesso, che di fatto rende illusorio il progresso.

Il movimento dell'Idea, nel quale sono inclusi lo spirito e l'essere, e che si realizza ad un tempo nella sfera della logica e in quella della storia, non è determinato dalla ragione astratta, ma dalla ragione concreta, che, comprendendo il reale sia nella sua identità che nella sua diversità, sia nella sua unità che nella sua molteplicità, de-

[52] HEGEL, *La scienza della logica*, trad. it. A. Moni, Bari, 1925, vol. III, p. 31: " ... La logica mostra l'innalzamento dell'idea fino al grado da cui diventa la creatrice della natura..."

[53] HEGEL, *Philosophie der Geschichte* [*Filosofia della storia*], Stoccarda 1928, vol. II, Introduzione, p. 45: " Lo spirito conosce se stesso, è il giudice della propria natura... Secondo questa determinazione astratta si può dire che la storia del mondo è la rappresentazione dello spirito, del modo in cui esso si procura la conoscenza di quel che è in sé; e, come il germe racchiude l'intera natura dell'albero, il gusto e la forma dei frutti, così le prime tracce dello spirito racchiudono virtualmente la storia intera."

termina uno sviluppo continuo, un costante avanzamento del mondo, acuendo le opposizioni e le contraddizioni presenti in esso.[54] Da questa ragione concreta procede una logica nuova, la dialettica, distinta dalla logica formale che corrisponde ad una concezione statica del mondo. Mentre questa logica, considerando gli esseri e le cose nel loro aspetto eterno ed immutabile, si propone di irrigidirli nella loro identità, mediante l'esclusione dei contrari, la dialettica, che corrisponde ad una concezione dinamica e storica del mondo, rifiuta il principio d'identità, che, implicando l'isolamento e l'arresto di ogni sviluppo, non permette di spiegare né l'interazione e l'interpenetrazione dei diversi elementi del reale, né la loro trasformazione. Considerando questi elementi nel loro cambiamento, nel loro divenire, Hegel dimostra che, invece di includersi o escludersi semplicemente, come vuole la logica formale, essi si implicano reciprocamente, e che dai loro reciproci rapporti nasce la loro trasformazione. Questa trasformazione è determinata dalle opposizioni, dalle contraddizioni incluse in ogni realtà vivente, che costituiscono l'elemento essenziale di ogni sviluppo.

Infatti, lungi dall'avere un carattere puramente negativo, e dal risolversi nel nulla, come vuole la logica formale, l'opposizione, la contraddizione, in quanto negazione di un elemento determinato del reale, assume un carattere e un contenuto parimenti determinati, e, col cambiamento ch'essa produce nei rapporti tra gli elementi del reale, costituisce la fonte del divenire.[55]

Si realizza cosí nella dialettica, rispetto alla logica formale, un rovesciamento di valori. L'identità, che, nella logica formale, è l'ele-

[54] Hegel, *La scienza della logica,* trad. it. cit., vol. II, pp. 72-73: " La ragione pensante poi acuisce, per cosí dire, l'ottusa differenza del diverso, la semplice molteplicità della rappresentazione fino a farne la differenza essenziale, l'opposizione. Solo quando sono stati spinti all'estremo della contraddizione, i molteplici diventano attivi e viventi l'uno di fronte all'altro, mentre nella contraddizione acquistano la negatività, che è la pulsazione immanente del muoversi e della vitalità."

[55] *Ibid.,* p. 69: " Ma è uno dei pregiudizi fondamentali della vecchia logica e dell'ordinaria rappresentazione, che la contraddizione non sia una determinazione altrettanto essenziale ed immanente quanto l'identità. Invece, quando si dovesse parlare di un ordine di precedenza e si dovessero tener ferme le due determinazioni come separate, bisognerebbe prendere la contraddizione come la piú profonda e la piú essenziale. Poiché di fronte ad essa l'identità non è che la determinazione del semplice immediato, del morto essere; la contraddizione invece è la radice di ogni movimento e vitalità; qualcosa si muove, ha un istinto e un'attività, solo in quanto ha in se stesso una contraddizione."

mento positivo, fondamentale, assume, in quanto segna l'arresto dello sviluppo e quindi la stagnazione, la morte, un valore negativo; mentre la negazione, la contraddizione, a cui la stessa logica attribuisce solo un valore negativo, assume nella dialettica un valore positivo, diventando l'elemento attivo e fecondo, senza il quale non c'è sviluppo né vita.

Nello sviluppo dialettico i contrari si congiungono in una unità superiore, che non risulta da un compromesso, da un reciproco adattamento, che, smussando le contraddizioni, metta capo ad una stagnazione del reale, ma da un'accentuazione dell'antagonismo tra gli elementi contraddittori, fino al punto in cui non possano piú coesistere. Nasce allora una crisi in cui gli elementi contrari sono soppressi in quanto tali e riassorbiti in una unità superiore, che costituisce la loro sintesi.

È in questo processo dialettico che si esprime lo sviluppo dello spirito, che, nel suo moto di superamento delle contraddizioni continuamente rinascenti, progredisce da nozione a nozione, da concetto a concetto, ognuno dei quali rappresenta un nuovo grado della realtà materiale e di quella spirituale, ch'esso riunisce in sé.

Da questa concezione Hegel prende le mosse nel tentativo di ricostruire e di spiegare lo sviluppo del reale, e di mostrare come esso segua un corso razionale che traduce il movimento stesso dello spirito.

In primo luogo, egli mostra nella *Fenomenologia dello spirito* come esso prenda progressivamente coscienza di sé realizzando tutta la serie delle sue forme.

Poiché lo spirito non esiste in sé, indipendentemente dal reale concreto, Hegel lo studia nelle sue relazioni col mondo, e mostra la trasformazione dei rapporti tra la coscienza e l'oggetto che si realizza nel corso del loro sviluppo. All'inizio, l'oggetto, il mondo esterno, sembra avere una realtà in sé, indipendente dalla coscienza. La conoscenza assume allora la forma di certezza sensibile, e il soggetto della conoscenza, la coscienza, ancora vincolato al suo oggetto, si manifesta nella forma di coscienza empirica. Via via che il soggetto pensante prende possesso del mondo sensibile, la coscienza empirica si trasforma, con un atto di riflessione su se stessa, in coscienza di sé, distinguendosi dal mondo sensibile. Finalmente essa si riconosce in esso, giungendo a concepirlo come prodotto della sua attività, e quin-

di a riconoscere che la realtà concreta è identica alla sua stessa natura, per cui quest'ultima costituisce la sostanza effettiva, l'essenza stessa del mondo.

Prendendo forma di ragione, la coscienza, riconoscendo se stessa nella realtà che essa crea, si identifica allora col sapere, in cui il mondo appare come la realizzazione, l'oggettivazione del soggetto pensante, e in cui l'oggetto consegue la sua vera realtà solo dopo aver preso forma di concetto, dopo essersi trasformato nell'espressione della coscienza.

Questa identificazione della coscienza e dell'oggetto si realizza nello spirito che sa di costituire il principio, l'essenza del reale, ch'esso comprende in tutte le sue determinazioni come momenti di se stesso.

Facendo in tal modo del reale concreto il prodotto dell'attività della coscienza, Hegel traduceva sul terreno ideologico il dominio del mondo attraverso l'attività umana, dominio ch'egli presentava sotto forma di primato della coscienza sull'oggetto. Condannando la subordinazione dell'uomo al prodotto della sua attività, all'oggetto ch'esso crea, egli affermava la necessità di emanciparsi da questa schiavitú liberandosi dal dominio dell'oggetto sul soggetto.

Poiché difendeva la società borghese e il regime della proprietà privata, egli non poteva liberare l'uomo da questa schiavitú se non in modo ideologico, e trasformava cosí il problema economico e sociale posto dal fenomeno dell'alienazione della forza-lavoro nel suo prodotto (fenomeno determinato dal regime della proprietà privata e dalla schiavitú ch'esso produce) in un problema di rapporti tra la coscienza e il suo oggetto. Invece di cercare di realizzare la libertà attraverso una effettiva trasformazione delle reali condizioni di vita degli uomini, egli ricorreva a tal fine ad un procedimento di "mistificazione," riconducendo l'attività umana a quella dello Spirito, che, come elemento creatore e regolatore del reale, appare interamente libero.

Dopo aver mostrato nella *Fenomenologia dello spirito* l'evoluzione delle forme della coscienza, Hegel espone nella *Logica* lo sviluppo dei concetti. Al pari della coscienza empirica, il concetto s'identifica inizialmente con l'Essere immediato; quindi, opponendosi ad esso, prende coscienza della propria natura, della sua essenza, e si trasforma in soggetto; infine, diventando consapevole di costituire la sostanza stessa delle cose, prende forma di idea, in cui soggetto ed oggetto s'identificano.

L'idea. creando se stessa attraverso lo sviluppo della propria so-

stanza, si trasforma, al termine della *Logica,* in elemento creatore del mondo. Facendo allora della sua filosofia una teologia, Hegel mostra come l'Idea assoluta, dopo essersi realizzata, dapprima, in modo rudimentale, nella natura, quindi in modo sempre piú perfetto nella storia, giunga alla sua piena realizzazione nell'arte, la religione, la filosofia.

In questo tentativo di fare del mondo la realizzazione progressiva dell'Idea assoluta, Hegel riduce a concetti la totalità del reale, per esporre il suo sviluppo come un processo razionale che riproduca il movimento dello spirito. Ma questo procedimento non è attuabile in ogni caso nella stessa misura: la sua applicazione si rivela sempre piú difficile, via via che ci si allontana dalla sfera del pensiero puro. Ciò spiega il carattere particolare della *Filosofia della natura,* nella quale Hegel riconduce ad uno sviluppo dialettico di concetti la connessione naturale dei fenomeni.

Piú agevole è l'applicazione sul terreno della storia, che Hegel si sforza di inserire negli schemi della *Logica.* Per dare allo sviluppo storico il carattere di uno sviluppo logico, egli riconduce il divenire della storia umana a quello dello Spirito. A questo scopo, egli pone come principio fondamentale dello sviluppo del mondo l'idea di libertà, intesa come liberazione progressiva [56]: il che gli consente di stabilire un certo parallelismo tra il processo di liberazione dello spirito e quello dell'umanità, che giunge progressivamente all'autocoscienza realizzando la sua essenza, la libertà.[57]

Questo sviluppo si realizza nel corso della storia attraverso la successione dei grandi popoli, ciascuno dei quali rappresenta un ulteriore grado d'innalzamento dello Spirito del Mondo, che si esprime nella creazione di una nuova forma di Stato.[58]

[56] HEGEL, *Filosofia della storia* cit., p. 22: " La storia del mondo è costituita dal progresso nella coscienza della libertà."

[57] HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* trad. it. cit., p. 488: " Questo movimento [*della storia*] è la via per la liberazione della sostanza spirituale, il fatto mediante cui lo scopo assoluto del mondo si adempie nel mondo; lo spirito, che prima è solo in sé, giunge alla coscienza e all'autocoscienza, e per tal modo alla rivelazione e realtà della sua essenza in sé e per sé e diventa anche esternamente universale, diventa lo spirito del mondo. Giacché questo svolgimento ha luogo nel tempo e nell'esistenza, e perciò in quanto storia, i suoi singoli momenti e gradi sono gli spiriti dei vari popoli: ciascuno come singolo e naturale in una determinazione qualitativa è destinato a riempire solo un grado, e ad eseguire solo un compito nell'azione totale."

[58] *Ibid.*, p. 490: " Nell'esistenza di un popolo, lo scopo sostanziale è di essere

Attribuendo alla realizzazione della libertà una funzione determinante nello sviluppo della storia, Hegel si faceva interprete delle aspirazioni della borghesia; ma d'altro lato, poiché personalmente propendeva sempre di piú verso la reazione, e si studiava di giustificare, dandole valore assoluto, la realtà politica e sociale del suo tempo, egli arrestava il corso della storia e dello spirito allo Stato prussiano, che idealizzava facendone la realizzazione compiuta e definitiva dell'Idea assoluta.

Nella *Filosofia del diritto,* egli cercava di giustificare lo Stato, e in particolare lo Stato prussiano, da un punto di vista non piú storico, ma giuridico e morale, facendo di esso la piú alta espressione della eticità oggettiva, che si realizza in precedenza, sia pure in modo imperfetto, nella famiglia e nella società.

Egli vedeva nello Stato l'espressione della volontà generale, razionale, superiore agli interessi privati che dominano nella società. Riteneva che lo Stato, la cui volontà si esprime nella legge, avesse trovato la sua forma perfetta nello Stato prussiano, il quale, poggiando sulla burocrazia e sulle Diete, gli sembrava fornire, con la divisione del potere tra il re e le classi possidenti, le migliori garanzie sia contro il dispotismo che contro la democrazia rivoluzionaria.

Infine, questa concezione dell'Idea assoluta che realizza la sua essenza nel mondo impronta di sé la *Filosofia dello spirito,* che è il coronamento dell'opera hegeliana. Questa realizzazione si attua attraverso l'arte, espressione sensibile dell'Idea assoluta, la religione, che ne è la rappresentazione simbolica, e la filosofia, in cui essa perviene alla piena autocoscienza. Nella successione delle religioni, Hegel assegna un posto privilegiato alla religione cristiana, in cui vede l'espressione simbolica della sua stessa filosofia. Egli le attribuisce, come allo Stato prussiano, un valore assoluto, e arresta al cristianesimo lo sviluppo dello Spirito nella sfera religiosa. Quest'ultimo raggiunge la sua piú alta espressione non piú nella forma simbolica propria della religione, ma sotto forma di idee, nella successione dei grandi sistemi filosofici, dei quali l'ultimo, il suo, costituisce la forma definitiva e compiuta dell'Idea assoluta.

uno Stato e di mantenersi come tale: un popolo senza formazione politica (una nazione come tale) non ha propriamente storia... Ciò che accade ad un popolo e ha luogo entro di esso ha il suo significato essenziale nella relazione verso lo Stato..."

La filosofia hegeliana segna il termine finale della filosofia idealistica tedesca, e il passaggio ad una concezione piú realistica del mondo. Il suo sistema, che unificava l'idea e l'essere nello sviluppo dialettico della storia, rispecchiava la trasformazione sempre piú vasta e potente del mondo operata dallo sviluppo delle forze produttive, e la sempre piú profonda integrazione dell'uomo in esso.

Nonostante la sua tendenza al realismo, questa dottrina rimane essenzialmente idealistica; come la Germania del tempo, che passava progressivamente da un'economia semifeudale ad una economia capitalistica, essa presenta un carattere di transizione e di compromesso.

Essa costituisce un compromesso tra l'idealismo trascendentale, che pone fuori del mondo il suo principio primo e il suo fine ultimo, e il realismo, che, ispirandosi all'idea di immanenza, spiega lo sviluppo del mondo con la sua stessa natura. Nel suo sforzo di afferrare il mondo nella sua realtà concreta, Hegel integra lo spirito nel divenire della storia; ma, poiché lo sviluppo del mondo viene da lui ricondotto ad uno sviluppo di concetti, la storia s'identifica col divenire dello spirito.

D'altra parte, questa dottrina costituisce un compromesso tra la concezione statica e la concezione dinamica del mondo. In quanto si propone di spiegare la continua trasformazione, l'incessante sviluppo del mondo, ponendo quindi in primo piano le nozioni di vita e di movimento, essa risulta piena di dinamismo; ma questo dinamismo è determinato da un principio superiore, dall'Idea assoluta, che, come causa prima e finale del divenire, torna ad essere, al termine della sua evoluzione, ciò che era all'inizio. Di conseguenza, lo sviluppo dialettico è solo apparente, e riveste una forma e un carattere involutivo, che imparenta ancora la dottrina di Hegel alla concezione statica del mondo.[59]

Infine, in campo politico, questo compromesso tra una concezione statica e una concezione dinamica del mondo si manifesta nel tentativo di conciliare un sistema conservatore che, considerando lo Stato prussiano e la religione cristiana come le forme definitive e perfette dell'Idea assoluta, arresta ad esse lo sviluppo dello spirito, e il movimento dialettico della storia, che implica un continuo cangiamento, al

[59] HEGEL, *Werke*, Berlino, 1840, vol. VI, *Logica*, § 161, p. 317 (La dottrina del concetto): "Il movimento del concetto è al contrario svolgimento, mediante il quale viene posto soltanto ciò che è già esistente in sé."

quale non è possibile assegnare come termine una determinata forma politica, sociale o religiosa.

Questa filosofia doveva ispirare il movimento della Sinistra hegeliana, che, dopo la repressione della " Giovane Germania," avrebbe ripreso la lotta per il liberalismo su di un terreno non piú letterario ma filosofico.

Trascinati, sin dai primi anni della loro giovinezza, nella grande lotta politica del loro tempo tra reazione e liberalismo, Karl Marx e Friedrich Engels dovevano prendere parte attiva al movimento della Sinistra hegeliana, che avrebbe in un primo tempo determinato sostanzialmente il loro pensiero e la loro azione.

Capitolo secondo

Infanzia e adolescenza

Karl Marx

Karl Marx è nato il 5 maggio 1818, all'inizio dell'epoca controrivoluzionaria della Santa Alleanza, nella parte meridionale della Renania, che, diversamente da quella settentrionale, non aveva carattere industriale ma agricolo.[1]

La sua città natale, Treviri, era il centro amministrativo di questa regione della Mosella. Treviri era sede della corte d'appello e di un importantissimo arcivescovado, che era stato nel passato un potente elettorato ecclesiastico. La città, che contava allora 12.000 abitanti, era antichissima, piena di ricordi del passato: molti monumenti, come la Porta Nigra, il Palazzo imperiale e la Basilica, testimoniavano ancora lo splendore dell'epoca romana, mentre l'abbondante fioritura di conventi e di chiese, attorno alla cattedrale, in cui era conservato il santo sudario, attestava quanto intensa vi fosse stata, e continuasse ad esservi, la vita religiosa.

L'industria vi era poco sviluppata, limitandosi ad un piccolo numero di fabbriche di birra, saponifici, concerie e tintorie. I due rami principali dell'industria del tempo, l'industria tessile e quella metallurgica, non vi erano rappresentati. Era una città di funzionari, commercianti e artigiani, la cui attività sopperiva ai bisogni della popolazione rurale dei vigneti circostanti. Come la maggior parte delle città di quel tempo, essa conservava in parte, coi suoi giardini e le sue

[1] GOETHE, *Kampagne in Frankreich*, Goethes Sämtl. Werke, vol. 28, Cottasche Jub.-Ausgabe, Stuttgart a J., p. 129: "La città [*Treviri*] ha un carattere singolare. Essa pretende di possedere piú edifici ecclesiastici di qualsiasi altra città della stessa grandezza, e questa gloria non può esserle contestata, poiché all'interno delle sue mura essa è piena, anzi ingombra di chiese, cappelle, chiostri, conventi, seminari, case di cavalieri e di monaci, mentre all'esterno è bloccata, anzi assediata da abazie, monasteri, certose. Sono i segni di una vasta giurisdizione ecclesiastica, esercitata nel passato dall'arcivescovo, la cui diocesi si estendeva sino a Metz, Toul e Verdun."

stalle, il carattere semirurale delle città del Medioevo.

In essa si menava la vita pacifica delle piccole città del tempo, che, mancando di mezzi di trasporto rapidi e comodi, vivevano, per cosí dire, concentrate in se stesse. Del resto, questa vita era piacevole e gaia, come in tutte le contrade vinifere, e K. Marx rimase sempre affezionato al suo paese natale.[2]

Del resto questa vita non era fuori dalle grandi correnti dell'epoca. Gli effetti della Rivoluzione francese si erano fatti profondamente sentire. Dopo essere stata in un primo tempo, con Coblenza, uno dei grandi centri dell'emigrazione e della controrivoluzione francese, nel 1794 essa aveva accolto con entusiasmo le truppe francesi, che avevano posto fine al potere dell'arcivescovo e al sistema assolutistico e feudale. Come a Magonza, era stato piantato un albero della libertà, e fondato un Circolo di Giacobini. Ma via via che aumentarono gli oneri militari e fiscali, all'entusiasmo subentrò l'indifferenza, e poi una certa ostilità, cosí come accadde, del resto, in tutta la Renania. Perciò, alla caduta di Napoleone, essa accolse gli alleati come liberatori, ed accettò senza troppo brontolare il dominio della Prussia, che all'inizio ebbe l'accortezza di trattare con riguardo il cattolicesimo, e di non abolire le riforme introdotte dalla Rivoluzione e dall'Impero, offrendo d'altra parte uno sbocco abbastanza ampio ai vini della Mosella.

Tuttavia, con l'aggravarsi della reazione e della crisi vinicola, aumentò l'ostilità alla Prussia; e ciò specie dopo la rivoluzione del 1830, che, scuotendo la Santa Alleanza, segnava il risveglio del liberalismo in Europa.

All'indomani stesso di questa rivoluzione, l'attenzione delle autorità prussiane fu attratta da una recrudescenza di manifestazioni di ostilità alla Prussia, e di simpatia verso la Francia. Tra l'altro produsse viva impressione un opuscolo che invitava gli abitanti di Treviri a scuotere il giogo prussiano, o per lo meno a reclamare per la Renania una piena autonomia.[3] Il 27 maggio 1832, i vignaiuoli della Mosella partecipavano in gran numero alla manifestazione liberale di Ham-

[2] *Ibid.*, p. 131: " Dal piede della collina di Apollo si abbraccia con lo sguardo il fiume, il ponte, i mulini, la città e la regione. Le viti, che non avevano ancora perso tutte le loro foglie producevano un effetto incantevole sia ai nostri piedi che di fronte a noi, sulle prime pendici della collina di Marte: esse annunziavano in quale amena contrada eravamo, e suscitavano quell'impressione di prosperità e di benessere che sembra aleggiare sui paesi viniferi."

[3] *Geh. Staatsarchiv*, B. rep. 77 tit. 505, nº 1, vol. I, fol. 17, 15 ott. 1830.

bach, ed un rapporto di polizia del 9 novembre 1832 segnalava che numerosi abitanti attendevano dalla Francia la liberazione dall'odiato giogo.[4] Questa ostilità nei confronti della Prussia reazionaria era attestata un anno dopo dal sindaco della vicina città di Saarbrücken, che il 16 agosto 1833 scriveva al ministro degli Interni: "La sfiducia nei confronti delle attuali istituzioni si spinge tanto oltre, che il pronunciarsi apertamente per la Prussia è considerato una pazzia... La Rivoluzione di Luglio e gli avvenimenti che l'hanno accompagnata hanno sollevato un entusiasmo tale da ritardare di dieci anni l'integrazione della Renania nella Prussia."[5] Nello stesso anno, le autorità militari di Treviri davano un giudizio analogo sullo stato d'animo della popolazione: "La Rivoluzione francese," scrivevano, "ha fatto sorgere quasi ovunque un certo numero di individui che aspettano la salvezza dalla Francia e dai principi francesi, si definiscono liberali e a questo titolo si abbandonano ad una insolente critica delle attuali istituzioni."[6]

In questa opposizione alla Prussia reazionaria confluiva sia la borghesia liberale che la popolazione operaia, specie i vignaiuoli della Mosella, piú o meno ridotti alla miseria. Come gli altri liberali tedeschi, i liberali di Treviri volevano l'abolizione di tutto ciò che si opponeva allo sviluppo del capitalismo e della società borghese: assolutismo, privilegi, dogane interne, e reclamavano un regime costituzionale e la libertà di stampa.

Questa opposizione liberale trovava appoggio nel malcontento sempre crescente dei contadini della Mosella, le cui condizioni erano in continuo peggioramento. Liberati dai vincoli feudali, i piccoli contadini non avevano ottenuto un adeguato miglioramento delle loro condizioni; rovinati dal continuo deprezzamento dei prodotti agricoli, essi venivano cacciati dalle loro terre e ridotti allo stato di mezzadri e di braccianti. Contro questo impoverimento, generato dal nuovo regime capitalistico, essi lottavano tenacemente ed aspramente, e la rivolta dei contadini dell'Assia era stata appunto una manifestazione di questa loro lotta.

Nel 1828, in seguito all'unione doganale con l'Assia, la Prussia

[4] *Ibid.*, B. rep. 77, tit. 505, nº 3, vol. I, fol. 247, 9 nov. 1832.

[5] *Ibid.*, B. rep. 77, tit. 505, nº 5, vol. I, fol. 377, 16 agosto 1833.

[6] *Ibid.*, vol. II, fol. 4, 1833. Su questo movimento di opposizione nel suo complesso si veda J. Droz, *Le libéralisme rhénan*, Parigi, 1940, pp. 199-205.

aveva aperto il suo mercato ai vini di questo paese, e di conseguenza aveva aggravato le condizioni dei vignaiuoli della Mosella. La caduta del prezzo dei vini provocò un processo di immiserimento che fu aggravato dall'usura e dall'aumento delle imposte, e che favorí in questa regione lo sviluppo delle prime idee socialiste.

Fu allora che a Treviri, come nell'insieme della Germania, si diffuse il sansimonismo, conquistandovi tanti seguaci da costringere l'arcivescovo a condannarlo dal pulpito.

Contemporaneamente, il fourierismo veniva diffuso a Treviri da Ludwig Gall, che può essere considerato come il precursore del socialismo tedesco.

Nato presso Jülich, nel 1791, da famiglia contadina, L. Gall, dopo aver studiato diritto a Colonia, diventa nel 1816 segretario di amministrazione a Treviri, dove fonda nel 1818 una "Unione per procurare a tutti i tedeschi poveri un lavoro, un salario, un alloggio decoroso e beni in quantità sufficiente."[7] Nel 1819, egli emigra negli Stati Uniti e fonda a Harrisburg, in Pensilvania, una colonia modello ispirata ai falansteri di Fourier. Nel 1820, dopo il rapido fallimento di quest'impresa, ritorna a Treviri, e nel 1822 vi pubblica un piccolo scritto, in cui espone i risultati del suo tentativo.[8]

In seguito, nel 1825, egli tratta, in un opuscolo intitolato *Che cosa potrebbe salvarci?*,[9] la questione sociale da un punto di vista socialista, dimostrando che nella società borghese i bisogni degli uomini non possono essere pienamente soddisfatti, perché il lavoro è asservito al denaro, e da esso sfruttato. L'immiserimento degli sfruttati, che procede di pari passo con l'arricchimento sempre maggiore degli sfruttatori, acuisce le opposizioni di classe. A rimedio di questi mali sociali, L. Gall, ispirandosi a Fourier, propone la creazione di opifici nazionali, che apra la via alla creazione di una economia collettivistica. La povera gente sarebbe sottratta allo sfruttamento capitalistico, e, in seguito alla diminuzione delle spese di esercizio, riceverebbe salari piú elevati: cosí sarebbe risolto il problema sociale.

[7] "Verein um dem darbenden deutschen Manne Arbeit, Verdienst, genügende Wohnung und Besitz zu verschaffen."

[8] *Meine Auswanderung nach den Vereinigten Staaten im Frühjahr 1819 und meine Rückkehr nach der Heimat im Winter 1820* [*Il mio viaggio negli Stati Uniti all'inizio del 1819 e il mio ritorno in patria nell'inverno 1820*].

[9] *Was könnte helfen?*

Nel 1828, egli diffonde le stesse idee in una rivista intitolata: *Fogli umanitari, ossia contributo pratico alla dottrina della felicità del popolo,*[10] di cui esce un solo numero. Siccome le sue idee trovano scarsa risonanza a Treviri, e gli fruttano, oltre a severe ammonizioni, la sorveglianza speciale della polizia, nel 1832 egli emigra a Parigi, dove conosce Fourier, e da lí si reca in Ungheria, dove sperimenta un nuovo procedimento di distillazione. Tornato a Treviri, pubblica nel 1835 un libro intitolato: *Commento alla critica di Förster sui piú noti apparecchi di distillazione.*[11] Prendendo spunto da questo commento, egli sottopone a nuova critica la società borghese, e dimostra che in essa gli antagonismi di classe non possono che acuirsi: " I privilegiati del denaro e le classi lavoratrici sono fondamentalmente divisi da opposti interessi: le condizioni degli uni migliorano nella esatta misura in cui peggiorano, diventano piú precarie e piú misere, quelle degli altri." [12]

Al pari di Fourier, L. Gall non traeva da questa critica conseguenze rivoluzionarie. Egli non voleva rovesciare l'ordine stabilito, ma semplicemente creare, nell'ambito della società borghese, una nuova organizzazione del lavoro che consentisse di risolvere equamente il problema sociale.[13]

Pur restando utopista, egli ebbe tuttavia il merito di aprire in Germania la strada al socialismo moderno, e di diffondervi in mezzo agli operai e ai contadini le prime idee socialiste.

Se in Germania, e segnatamente a Treviri, dove non c'era proletariato, queste idee non potevano conquistare molti seguaci, le idee liberali trovavano invece crescente risonanza in questa città, e dovevano esercitare un influsso determinante sulla prima evoluzione politica di K. Marx, che, al pari di F. Engels, apparteneva a una famiglia borghese.[14]

Egli discendeva, sia per via paterna che per via materna, da famiglie di rabbini. Il nonno paterno, Marx-Levy, che aveva abbreviato il suo cognome in quello di Marx, era stato rabbino a Treviri sino alla

[10] *Menschenfreundliche Blätter oder praktische Beiträge zur Volksbeglückungslehre.*

[11] *Beleuchtung der Försterschen Kritik der gerühmtesten Destilliergeräte.*

[12] *Ibid.*, p. 184.

[13] *Ibid.*, pp. 150-151.

[14] " Die Glocke," anno 1923, t. I, nº 12, pp. 309-314; nº 13, pp. 340-346. E. DORSCH, *La famiglia e l'albero genealogico di Karl Marx;* B. WACHSTEIN, *Die Abstammung von Karl Marx* [*L'ascendenza di K. M.*], Kopenhagen, 1923.

morte, sopraggiunta nel 1798. Egli aveva sposato Eva Moses Lvov (1737-1823), la cui famiglia, originaria dell'Assia, era emigrata in Polonia, dove aveva preso il nome della città di Lvov. Tornata in Germania nel secolo XVIII, essa si era stabilita a Treviri. Eva Moses Lvov vantava tra i suoi antenati dei celebri rabbini, come Meier Katzenellenbogen, rettore dell'Università talmudica di Padova (deceduto nel 1565), Joseph ben Gerson ha Cohen (deceduto nel 1591), e il professore Josua Heschel Lvov (1693-1771).

Da questo matrimonio erano nati tre figli, di cui il primogenito, Samuele (deceduto nel 1827), divenne rabbino a Treviri, mentre l'ultimogenito, Hirschel, padre di Marx, divenne, nella stessa città, avvocato. Quest'ultimo sposò Henriette Presborck (Pressburg), nata nel 1787 a Neumagen, discendente da un'antica famiglia di rabbini olandesi. Emigrata in Ungheria nel XVI secolo, questa famiglia vantava anch'essa dei rabbini celebri, come Jehuda ben Eliezer ha Levy Minz, professore all'Università di Pavia. Essi ebbero nove figli: 4 maschi e 5 femmine. Non si sa molto dei fratelli e delle sorelle di K. Marx, di cui molti morirono giovani, e che non dovevano avere molta importanza nella sua vita.[15] Il primogenito, Moritz David, morí poco dopo la nascita; altri quattro morirono giovani di tubercolosi: Eduard a 11 anni, Hermann e Karoline a 23, Henriette a 36. Delle figlie, la primogenita, Sophia, a cui K. Marx, nella sua giovinezza, fu maggiormente affezionato, sposò l'avvocato Schmalhausen di Maastricht; Luise sposò il commerciante olandese Juta, ed emigrò con lui al Capo; Emilie sposò l'ingegnere Conradi, e visse a Treviri fino alla morte.

Sua madre, che non era particolarmente dotata, e scriveva e parlava molto male il tedesco, non ebbe alcuna parte nel suo sviluppo intellettuale. Era una buona madre di famiglia, che s'interessava unicamente della salute dei figli e delle faccende di casa. Col suo senso pratico e la sua mentalità angusta, che forse la rendevano un po' eccessiva

15 TAVOLA GENEALOGICA

Marx-Levy (deceduto nel 1798)
sposa Eva Moses Lvov (deceduta nel 1823)

Hirschel (Heinrich) Marx (1782-1838)
sposa Henriette Pressburg (1787-1863)

Moritz David	Sophie	Karl	Hermann	Henriette	Luise	Emilie	Karoline	Eduard
deceduto nell'anno della nascita: 1815	1816	1818	1819	1820	1821	1822	1824	1826
	1883	1883	1842	1856	1865	1888	1847	1837

nel gusto dell'ordine e dell'economia, era proprio l'opposto del figlio, che giudicava meschine e secondarie le cose di cui essa si preoccupava maggiormente.[16]

Aveva sognato per lui una carriera redditizia e brillante e fu quindi profondamente delusa quando lo vide condurre un'esistenza sospetta e apparentemente senza scopo, che lo metteva al bando della società borghese. Incapace di comprendere il genio e le aspirazioni del figlio, e non potendo supporre che la vita ch'egli conduceva era il prezzo di un'opera gigantesca che avrebbe sconvolto il mondo, ella considerava questa vita come un pietoso fallimento. Col suo senso grettamente pratico, deplorava che avesse fatto sí cattivo uso delle sue brillanti qualità, e, verso la fine dei suoi giorni, si compiaceva di dire, con amara ironia, che, invece di scrivere un libro sul *Capitale*, avrebbe fatto meglio ad accumularne uno.

All'opposto, il padre di Marx era uno spirito molto colto, di tendenze liberali, ed esercitò sulla prima formazione del figlio profonda influenza.

Nato nel 1782 a Saarlautern, egli era evaso assai presto dall'ambiente familiare, e si era sottratto all'influenza del padre, rabbino di Treviri, staccandosi dalla religione ebraica. Privato del sostegno della famiglia, aveva trascorso una giovinezza difficile, nel corso della quale, cosí scriveva al figlio,[17] non aveva ricevuto nulla dai suoi, tranne l'amore che gli serbava sua madre. Col suo lavoro era riuscito a diventare avvocato a Treviri, e a crearvisi una posizione onorevole, che sarebbe stata coronata dal titolo di consigliere e di capo dell'ordine degli avvocati.

Era un uomo illuminato, profondamente imbevuto del razionalismo del XVIII secolo e grande ammiratore degli scrittori e dei filosofi di quell'epoca: Voltaire, Rousseau, Lessing.[18] Il cognato di Karl Marx,

[16] MEGA, I, vol. I², pp. 187-188, lettera del 29 nov. 1835 al figlio, allora studente a Bonn: "Non considerare come una debolezza propria del nostro sesso la mia curiosità di sapere come hai organizzato il tuo piccolo bilancio domestico, e se in esso regna il senso dell'economia, che è una necessità di prim'ordine sia nei grandi che nei piccoli bilanci domestici. Mi permetto inoltre di farti osservare, mio caro Karl, che non devi considerare la pulizia e l'ordine come cose secondarie, perché la salute e il buonumore dipendono da esse. Vigila a che la tua camera sia spesso pulita a fondo." Cfr. anche *ibid.*, p. 190, lettera del genn. 1836.

[17] *Ibid.*, I, vol. I²,, p. 206, lettera di H. Marx a K. Marx, 12-14 agosto 1837.

[18] "Neue Zeit," XVI, t. I, p. 5, ricordi di Eleanor, figlia di K. Marx: "Il padre di Moro [*nomignolo affettuoso dato a K. Marx dai suoi figli*] era un vero fran-

Edgar von Westphalen, che lo aveva ben conosciuto, lo descriveva come un protestante liberale che professava, al modo di Kant, una filosofia religiosa in cui ragione e fede si incontravano sul terreno di una morale elevata.

Questo liberalismo religioso, che lo aveva distaccato dall'angusta e intollerante ortodossia ebraica, a cui la sua famiglia rimaneva fedele, spiega in parte la sua conversione al protestantesimo, che era allora tutto pervaso di razionalismo, e quindi gli offriva un ideale religioso vicino al suo.[19].

Il motivo essenziale di questa conversione, che avvenne alla fine del 1816 o all'inizio del 1817, fu la necessità di abbandonare la religione ebraica per poter continuare ad esercitare la professione di avvocato, e per sottrarre la famiglia alle vessazioni, di cui in quel tempo gli ebrei erano fatti segno.

All'inizio dell'annessione della Renania alla Prussia, gli ebrei si erano mostrati favorevoli al governo prussiano, che, dopo averli emancipati con l'editto del 1812, aveva abolito le severe misure istituite nel 1808 da Napoleone contro gli usurai ebrei.

Ma la loro soddisfazione doveva essere di breve durata, perché proprio all'indomani della caduta di Napoleone, il governo prussiano applicò la politica reazionaria della Santa Alleanza, di cui gli ebrei erano destinati ad essere, assieme ai liberali, le prime vittime. Nel 1822, basandosi sull'articolo 16 della Carta della Confederazione germanica, lo stesso governo, dopo aver vietato agli ebrei, sin dal 1815, l'accesso ai pubblici uffici, estese l'interdizione a tutte le carriere liberali.[20] Questa misura colpí Hirschel Marx. Nel giugno 1815, egli indirizzò al governo un'istanza, in cui chiedeva di essere autorizzato a continuare l'esercizio della sua professione. Pur essendo appoggiata dal presidente della Commissione incaricata della conferma nelle loro funzioni dei

cese del XVIII secolo. Sapeva a memoria Voltaire e Rousseau."

[19] Hans Stein, *Der Uebertritt der Familie Heinrich Marx zum evangelischen Christentum* [*La conversione della famiglia di Enrico Marx al protestantesimo*], XIV, "Jahrbuch des Kölnischen Geschichtvereins" [Annuario del Circolo storico di Colonia], Colonia, 1932, pp. 126-129.

[20] J. Hansen, *La provincia renana (1815-1915)* cit., vol. II, p. 246: "Nell'insieme, il principio che prevalse fu quello esposto dal ministro dell'Interno in una istruzione del 4 maggio 1816, secondo la quale gli ebrei non dovevano avere accesso, nelle nuove province, alle cariche pubbliche, nel senso piú lato del termine. Di conseguenza, essi furono esclusi dalla professione di avvocato, non poterono essere nominati giurati, e nemmeno dirigere una farmacia."

titolari d'impieghi e di cariche, la richiesta fu respinta. Ingiuntogli di scegliere tra l'abbandono della sua professione e la rinuncia alla religione ebraica, egli preferí convertirsi al protestantesimo. Mutò quindi il suo nome Hirschel in Heinrich (Enrico), ed entrò nella piccola comunità protestante di Treviri, che contava circa 300 membri, e in cui fu molto bene accolto.

Questa conversione, seguita nel 1824 e nel 1825 da quella dei figli e della moglie, lo autorizzava a continuare la sua professione di avvocato, e gli permetteva inoltre di sottrarre la famiglia alle conseguenze della recrudescenza di antisemitismo che accompagna sempre i periodi di reazione. Questo antisemitismo, che si sviluppò contemporaneamente alle persecuzioni contro i "demagoghi," suscitò moti di ostilità contro gli ebrei in numerose città della regione renana. A Karlsruhe, Darmstadt, Francoforte, gli ebrei furono perseguitati, le Diete provinciali reclamarono contro di essi speciali provvedimenti, e nel 1826 la Dieta renana giunse al punto di chiedere che fossero privati dei diritti civili e politici.[21]

Del resto, questa conversione, che non contrastava con le sue convinzioni, e gli permetteva di assicurare alla famiglia una vita piú agiata e insieme piú libera, costituiva per lui una vera e propria emancipazione intellettuale. Infatti, gli ebrei perseguitati si ripiegavano sempre piú in se stessi, e si aggrappavano con fanatismo tanto maggiore alle loro tradizioni religiose e nazionali. Questo crescente isolamento in una intollerante e rigida ortodossia favoriva tra di loro lo sviluppo di una mentalità angusta, estranea e ostile al razionalismo e allo spirito moderno.

Di conseguenza, molti ebrei illuminati, come E. Gans, futuro maestro di K. Marx all'Università di Berlino, si convertirono allora, come H. Marx, al protestantesimo, per sottrarsi a quella influenza deprimente; e H. Heine diceva molto giustamente che la sua conversione era stata il suo biglietto d'ingresso nella civiltà europea.

In H. Marx, come in quasi tutti i liberali del suo tempo, questo liberalismo religioso si accompagnava ad un liberalismo politico, che lo induceva a prender parte al movimento di opposizione liberale, fa-

[21] Sempre in quel tempo, gli ebrei vennero espulsi da Lubecca e da Brema, privati dei diritti civili nel Hannover, nel Braunschweig e nell'Assia, e relegati di nuovo nel ghetto a Francoforte sul Meno.

vorito dall'ascesa della borghesia, e in progressivo sviluppo a Treviri, come nel resto della Germania.

A Treviri questo liberalismo politico ebbe il suo centro e il suo sostegno in due società, l'una scientifica, la " Società per le ricerche utili," l'altra letteraria, la " Società letteraria del Casino," che riunivano l'*élite* intellettuale della città. [22]

La prima, fondata nel 1822, si occupava soprattutto di ricerche storiche, alle quali Treviri, col suo ricco passato, offriva un esteso campo d'indagine; l'altra, fondata sotto l'occupazione francese, doveva il suo nome al " Casino," ampio edificio che comprendeva una biblioteca, una sala di lettura con i principali giornali tedeschi e francesi, e una grande sala dove si tenevano concerti, rappresentazioni teatrali e balli.

In un primo tempo il governo prussiano aveva favorito queste società, in cui ufficiali e funzionari s'incontravano coi borghesi piú stimati della città, sperando di trovare in esse un appoggio alla sua politica. Ma fu molto deluso quando vide, dopo il 1830, che queste due società, specie la " Società letteraria del Casino," diventavano il centro e l'anima dell'opposizione liberale di Treviri. Infatti, il 12 gennaio 1834, la " Società letteraria del Casino," aderendo a una campagna di banchetti intrapresa nella Germania del Sud a favore del regime costituzionale, organizzò un banchetto in onore dei deputati locali alla Dieta renana di tendenze liberali: Kayser, Valdenaire, vignaiuolo di Berncastel, che era in costante rapporto coi liberali di Parigi, Haw, sindaco di Treviri, e L. Mohr, banchiere, presidente della " Società " stessa. Al termine del banchetto, H. Marx, che ne era stato uno degli organizzatori, pronunciò un discorso, peraltro assai moderato, a favore delle idee liberali. In esso lodava la generosità del re che concedendo le Diete aveva in verità permesso, cosí diceva, di accedere ai gradini del trono; e cosí concludeva: " Confidiamo in un felice avvenire: esso riposa nelle mani di un padre benevolo, di un re equanime. Il suo nobile cuore accoglierà sempre benignamente i voti legittimi e ragionevoli del suo popolo." [23]

Dopo i discorsi, furono intonati canti rivoluzionari; e il rapporto di polizia di un ufficiale presente al banchetto denunzia H. Marx per

[22] " Gesellschaft für nützliche Forschungen." " Literarische Kasinogesellschaft."

[23] Cit. in MAENCHEN-HELFEN, B. NIKOLAIEWSKI, *Karl und Jenny Marx*, Berlino, 1933, p. 23. I discorsi pronunciati in questo banchetto furono pubblicati nei numeri 22 e 23 della " Rhein und Moselzeitung," e nel n° 23 della " Kölnische Zeitung."

avervi preso parte.[24] Nonostante il lealismo dei discorsi, il governo era infuriato, perché questa manifestazione liberale era l'unica avvenuta in tutta la Prussia.

Alcuni giorni dopo, il 25 gennaio, ci fu una nuova manifestazione liberale, a carattere piú radicale, in occasione dell'anniversario della fondazione della " Società letteraria del Casino." Si cantò la *Marsigliese* e la *Parigina,* si sventolò la bandiera tricolore, simbolo della Rivoluzione, ed uno dei presenti, l'avvocato Brusius, giunse a tal punto di audacia da affermare che se la Rivoluzione del 1830 non fosse avvenuta, si sarebbe ancora ridotti a pascer l'erba come bestie. Irritato da questa manifestazione, che considerava uno scandalo intollerabile, il governo inflisse al prefetto un severo biasimo, pose la " Società letteraria del Casino," da cui si ritirarono gli ufficiali e i funzionari, sotto la sorveglianza della polizia, e mise l'avvocato Brusius sotto processo.[25]

In questo caso, di cui tuttavia non bisogna esagerare né l'importanza né la portata, H. Marx fu coinvolto come sospetto, assieme ad alcuni professori del liceo frequentato dal figlio Karl.[26]

Mancava a questi liberali la forza e il coraggio di diventare dei veri rivoluzionari; di fatto, la loro opposizione si limitava a delle critiche piuttosto miti.[27] Ciò vale in modo particolare per H. Marx, che, nonostante le sue tendenze razionaliste e liberali, era moderato sia nelle aspirazioni che nelle critiche, e, lungi dal volere una rivoluzione, riponeva tutte le sue speranze nella saggezza e nella generosità del re.

Fautore di un regime costituzionale moderato, egli non condivideva lo spirito francofilo della maggior parte dei liberali di allora, ed

[24] *Staatsarchiv Koblenz*, Abt. 442, nº 3707.

[25] *Geh. Staatsarchiv*, B, rep. 77, tit. 505, nº 5, vol. II, fol. 216 sq.

[26] *Ibid.*, fol. 214. H. Marx non intervenne a questa seconda manifestazione. Era invece tra i presenti uno dei professori di K. Marx, Schneemann. Cfr. *Akten des Provinzialschulkollegiums*: lettera di Schneemann al ministro dei culti, 2 luglio 1834.

[27] Sembra che una valutazione esatta di questo movimento liberale sia stata data dall'avvocato Schlinz nel rapporto sull'affare del " Casino " ch'egli indirizzò al ministro dell'Interno von Rochow. (Cfr. *Geh. Staatsarchiv*, B, rep. 707, nº 5, vol. II, fol. 285, citato da J. Droz, *op. cit.*, p. 205.) " Il renano," scriveva, " dà volentieri libero sfogo alle sue passioni; gli piace occuparsi di politica, e non risparmia le sue critiche al governo, ma non ha né capacità né inclinazione alle cospirazioni: la sua lingua è piú vivace del suo pensiero. Egli si rivela incapace di compiere un'azione rivoluzionaria, e ne respinge indignato persino l'idea."

era profondamente legato alla monarchia prussiana. Infatti, tre anni dopo la dichiarazione di lealismo e di devozione con cui aveva terminato il suo discorso al "Casino," egli contrapponeva, in una lettera al figlio, il liberalismo della monarchia prussiana al dispotismo di Napoleone, e lo esortava a celebrare, con un'ode in onore di questa monarchia, la vittoria di Waterloo, che aveva, diceva, liberato l'Europa da un odiato giogo.[28]

Del resto, questo atteggiamento moderato rispondeva alla sua natura sentimentale e tenera, cosí diversa dal temperamento ardente e volitivo del figlio. Tracciando il suo ritratto, sua nipote rilevava questa differenza di carattere, che si manifestava anche nelle loro diverse fisionomie.[29]

Il primo orientamento spirituale, politico e sociale di K. Marx doveva essere determinato ad un tempo dall'ambiente in cui viveva, dal razionalismo e dal liberalismo religioso e politico del padre, che all'inizio esercitò su di lui un'influenza preponderante, e dall'insegnamento di qualche professore liberale del liceo di Treviri.

K. Marx trascorse la sua felice infanzia in un ambiente pacifico e colto, in una famiglia, che, pur essendo agiata, conduceva la vita laboriosa e semplice della borghesia d'allora.[30]

Della sua infanzia non si sa quasi nulla: solo qualche aspetto ci è noto attraverso i ricordi della figlia Eleanor. Egli era un ragazzo robusto, d'ingegno pronto; faceva un po' il prepotente con le sorelle,

[28] MEGA, I, vol. I², pp. 204-205. Lettera di H. Marx a K. Marx, Treviri, 2 marzo 1837: "Il soggetto [*di quest'ode*] dovrà essere un avvenimento della storia prussiana... Dovrà esaltare la gloria della Prussia, e porgere l'occasione di assegnare un ruolo al genio della monarchia. Uno di questi avvenimenti è la battaglia di Belle-Alliance Waterloo... la sua celebrazione non può non destare entusiasmo, perché il suo insuccesso avrebbe incatenato l'umanità e lo spirito umano per l'eternità. Solo i liberali inconsistenti dei nostri giorni possono idoleggiare un Napoleone. Sotto il suo regno, nessuno in verità avrebbe osato pensare a voce alta ciò che ogni giorno si scrive in Germania, e in particolare in Prussia, senza essere affatto molestati. Chiunque abbia studiato la storia di Napoleone e la sua folle ideologia può in piena coscienza celebrare la sua caduta e la vittoria della Prussia."

[29] "Neue Zeit," maggio 1883, p. 441, ricordi di Eleanor Marx: "Marx portava sempre con sé una fotografia del padre. Il viso mi appariva assai bello; gli occhi, la fronte, somigliavano a quelli del figlio, ma la parte inferiore del viso, attorno alla bocca e al mento, era piú delicata. Nell'insieme, egli presentava in modo spiccato le caratteristiche del tipo ebreo, ma di un bel tipo ebreo."

[30] Il padre di K. Marx aveva come avvocato dei redditi molto cospicui, e abitava con la famiglia una bella casa della via del Ponte (Brückenstrasse), nel quartiere aristocratico della città.

con le quali saliva le colline vicine per ruzzolare poi giú dai pendii, e che costringeva ad inghiottire i dolci non molto appetitosi ch'egli stesso preparava. Il suo carattere brioso e sarcastico suscitava ad un tempo affetto e timore nei suoi compagni; traboccante di vita, era sempre pronto a dirigere i loro giuochi, ma a volte li trattava anche con quell'ironia e quello spirito satirico, che piú tardi avrebbe dato alla sua bocca una piega sarcastica.[31]

Pur non essendo un vero e proprio genio precoce, egli rivelò sin dall'infanzia un'intelligenza vivacissima, che costituiva la gioia e l'orgoglio dei suoi genitori: era il loro figlio preferito. Un po' delusi, a quanto pare, dalle scarse doti degli altri, essi riponevano in lui tutte le loro speranze.[32]

Al liceo di Treviri, ove rimase cinque anni, dal 1830 al 1835 compiendovi gli studi, regnava uno spirito liberale e illuminato, che vi era stato introdotto dall'ultimo principe elettore, l'arcivescovo Clemente Venceslao (1768-1808), e dal canonico Dalberg, suo coadiutore. Entrambi seguaci della dottrina di Hontheim (Febronius) che, ispirandosi a Kant, si studiava di conciliare la ragione e la fede, essi si sforzavano di combattere l'ignoranza del basso clero, ed avevano trasformato il liceo in una specie di piccolo seminario, dove venivano formati i futuri preti. Sotto il dominio francese il livello degli studi era caduto assai in basso. Non c'era un piano di studi, i maestri insegnavano per lo piú quel che volevano, e mancava agli studi il vaglio di un severo esame.[33] Dopo l'annessione della Renania alla Prussia, il liceo era stato riorganizzato, e al tempo in cui Marx lo frequentava vantava eccellenti professori, come Steiniger, professore di matematica,[34] Schneemann, professore di ebraico, e soprattutto il direttore Wyttenbach, storico e filosofo.

31 "Neue Zeit," maggio 1883, p. 441, ricordi di Eleanor Marx.

32 MEGA, I, vol. 1², pp. 196-197, lettera di H. Marx a K. Marx, 9 nov. 1836: "Hermann è partito oggi per Bruxelles, dove entrerà in una buona azienda commerciale... Mi aspetto molto dal suo zelo, ma non altrettanto dalla sua intelligenza. Menni [*Eduard*] va al liceo: sembra che abbia intenzione di lavorare un po' meglio. Le ragazze sono buone e operose."

33 J. HANSEN, *La provincia renana* cit., vol. II, p. 27: "Anche nel liceo di Treviri, ognuno poteva scegliere a suo piacimento l'oggetto del suo insegnamento e l'ora in cui voleva insegnare. Alla fine dell'anno tutti gli alunni senza eccezione erano ammessi alla classe superiore."

34 Su Steiniger, cfr. lo studio di FOLLMANN nella "Trierer Chronik" [Cronaca di Treviri], XVI, 1920, pp. 82 e sgg.

J. H. Wyttenbach (1767-1848), spirito illuminato e liberale, tutto penetrato della dottrina kantiana,[35] aveva preso parte alla fondazione delle due società scientifiche della città e si sforzava di dare un carattere razionalistico all'insegnamento nel suo liceo.

Diventato sospetto dopo la festa di Hambach (1832), che aveva provocato la ripresa delle persecuzioni contro i democratici, egli era stato posto sotto la sorveglianza della polizia. Nel 1833, in seguito a una denuncia del capo regionale di quest'ultima, era stata compiuta una perquisizione nella sua scuola. Furono trovati addosso ad un alunno una copia dei discorsi pronunciati alla festa di Hambach, e, addosso ad altri, delle poesie satiriche contro il governo: ci fu un arresto. In seguito all'affare del "Casino," il professore di matematica, Steiniger, fu accusato di materialismo e di ateismo,[36] quello di ebraico, Schneemann, denunciato per aver cantato inni rivoluzionari, fu ammonito, e Wyttenbach, cui venne attribuita la responsabilità dello stato d'animo che regnava nel liceo, fu minacciato di revoca. Non fu destituito, ma gli fu associato, come condirettore, un professore reazionario, il Loers, che fu incaricato della sorveglianza politica del liceo.

Queste manifestazioni politiche, a cui parteciparono suo padre e alcuni dei suoi maestri e condiscepoli, non poterono non esercitare un profondo influsso sul giovane Marx nei suoi ultimi anni di liceo; e, sebbene non si abbiano prove di una sua effettiva partecipazione all'agitazione, non si può dubitare ch'essa abbia contribuito notevolmente al suo primo orientamento politico.

I suoi studi liceali furono buoni senza essere brillanti. Come in

[35] Goethe, *op. cit.*, Treviri, 25 ott., su Wyttenbach: "Venne a trovarmi un giovane professore; mi prestò diversi giornali tra i piú recenti, ed ebbi con lui piacevoli conversazioni. Come tanti altri, si stupí che io non volessi piú sentir parlare di poesia, e sembrassi dedicare tutte le mie forze allo studio della natura. Siccome era versato nella filosofia kantiana, potei indicargli la via in cui mi ero instradato. Se, nella sua *Critica del giudizio*, Kant pone il giudizio teleologico accanto al giudizio estetico, è perché vuol far intendere che bisogna trattare un'opera d'arte come un'opera della natura, e un'opera della natura come un'opera d'arte; che bisogna derivare sempre dall'opera stessa lo sviluppo del suo pregio, e considerare quest'opera in se stessa. Su tali argomenti seppi essere molto eloquente, e credo di aver reso qualche servizio a questo bravo giovane. È strano vedere come ogni epoca rechi e trascini con sé, da un passato recente o anche remoto, la verità e l'errore; alcuni ingegni vivaci procedono tuttavia in una nuova strada, in cui si rassegnano per lo piú a camminare da soli, o tutt'al piú a condurre con sé, per breve tratto, un compagno di strada."

[36] *Akten des Provinzialschulkollegiums Koblenz*, C. III 2, n° 10; C. III *b* 8, n° 5.

tutti i licei di quel tempo, si attribuiva un'importanza fondamentale allo studio delle lingue, specie di quelle antiche, che venivano insegnate secondo un metodo essenzialmente grammaticale.

I suoi successi scolastici gli valsero una buona media; all'esame di passaggio dalla terza in seconda, egli fu classificato tra gli alunni encomiati per la loro conoscenza delle lingue antiche, e in prima fu elogiato per i suoi componimenti in tedesco.[37]

Marx era uno dei piú giovani alunni della sua classe: quando diede l'esame di licenza liceale, aveva solo 17 anni, mentre gli altri candidati avevano da 19 a 21 anni. Nel complesso la classe era mediocre: quasi la metà dei suoi condiscepoli fu bocciata.[38]

La differenza di età, di ambiente e di religione spiega perché K. Marx fece poche amicizie fra i suoi condiscepoli. Per la maggior parte erano cattolici, figli di vignaiuoli e di artigiani, e si avviavano alla carriera ecclesiastica. Frequentò soprattutto Emmerich Grach, che sarebbe diventato presidente del tribunale di Treviri, e il suo futuro cognato, Edgar von Westphalen, di un anno piú giovane di lui.

All'esame, ch'egli sostenne nell'agosto del 1835, le sue prove furono in complesso soddisfacenti. I suoi componimenti scritti, specie quelli di religione e di lingua tedesca, costituiscono un documento assai interessante, non solo della sua formazione intellettuale e delle sue cognizioni ma anche della sua *forma mentis*, del suo carattere, e delle sue tendenze politiche, che già si manifestavano. Il meno buono è il

[37] Corsi seguiti da K. Marx in prima: cfr. *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* [*Archivio per la storia del Socialismo e del movimento operaio*], 1925, pp. 424-444 e GRÜNBERG, *Marx als Abiturient 1926* [*Marx come studente*]:

Latino (Loers), CICERONE, *De oratore*; TACITO, *Annali, Agricola*; ORAZIO, *Odi, Satire*.
Greco (Loers), PLATONE, *Fedone*; TUCIDIDE, L. I; OMERO; SOFOCLE, *Antigone*.
Tedesco (Hammacher), *Poesie* di GOETHE, di SCHILLER e di KLOPSTOCK; *Storia della letteratura tedesca dal XVII secolo in poi.*
Ebraico (Schneemann).
Francese (Schwender), MONTESQUIEU, *Considérations sur la grandeur et la décadence des Romains*; RACINE, *Athalie*.
Matematica (Steiniger), Algebra, Geometria, Trigonometria.
Fisica (Steiniger), Suono, Elettricità, Magnetismo, Ottica.
Storia (Wyttenbach), *Storia Romana. Storia Medievale. Storia Moderna*, in particolare della Prussia.

[38] Sui suoi studi al liceo di Treviri, cfr. *Archivio per la storia del Socialismo e del movimento operaio* cit., 1925, pp. 424-444; GRÜNBERG, *Marx come studente* cit., 1926, pp. 239-240; GRÜNBERG, *Nachtrag zu Marx als Abiturient* [*Ancora su Marx come studente*], Certificato di licenza, 24 sett. 1835, cfr. MEGA, I, vol. I², pp. 182-184.

componimento in latino sull'argomento *An principatus Augusti merito inter feliciores rei publicae Romanae numeretur* (Si può a buon diritto annoverare il principato di Augusto tra i piú felici dello Stato romano?). È un paragone piuttosto banale tra questo regno, l'epoca precedente, meno colta, e quella successiva, in cui comincia a manifestarsi la decadenza e si profila la tirannide.[39]

Maggiore interesse presenta il componimento di religione, sul tema: "Dimostrate in base al Vangelo secondo san Giovanni, XV, 1-14, la ragione, la natura, la necessità e gli effetti dell'unione dei credenti in Cristo." Ispirandosi alle concezioni razionalistiche del padre e dei maestri, specie del Wyttenbach, egli risolveva la religione nella morale. Attraverso un commento storico e filosofico del passo del Vangelo di san Giovanni, egli sosteneva che l'unione degli uomini in Dio rispondeva ad una profonda tendenza della natura umana, che si è sempre sforzata, com'è attestato dall'esempio di Platone, di innalzarsi a Dio mediante una piú elevata moralità. Quindi affermava che l'unione dei credenti in Cristo, resa necessaria dalla morale impura dei pagani, permetteva di accedere alla vera virtú, alla virtú cristiana, piú umana e piú dolce di quella degli stoici, piú elevata e piú pura di quella degli epicurei.[40]

Dal punto di vista dogmatico, questo componimento era piuttosto debole, perché l'unione dei credenti in Cristo era spiegata esclusivamente con motivi d'ordine morale, senza tener conto, come osservava il correttore, delle ragioni specificamente religiose.[41]

Sin da allora, K. Marx si rivela, come suo padre, alieno da ogni credo dogmatico: in lui la filosofia razionalistica ha il sopravvento sulla religione.

Questa filosofia, che lo porta a sostituire alla concezione religiosa della vita umana la fede nella destinazione morale dell'uomo, trova ancor piú netta espressione nel componimento in tedesco: "Riflessioni di un giovane sulla scelta di una carriera,"[42] che, prestandosi meglio allo sviluppo di idee personali, costituisce la sua prova migliore.

[39] MEGA, I, vol. I², pp. 168-170.

[40] *Ibid.*, pp. 171-174.

[41] *Ibid.*, p. 174: "Questa esposizione robusta, viva, e ricca di pensiero merita encomi, sebbene non sia indicata la natura dell'unione di cui si tratta, la ragione di questa sia considerata sotto un solo aspetto, e la sua necessità sia dimostrata in modo insufficiente."

[42] *Ibid.*, pp. 164-167.

Egli muove dall'idea, sulla quale ritornerà spesso piú tardi, che, a differenza dell'animale, la cui vita è determinata dalle circostanze, l'uomo si sforza di determinare liberamente la propria.[43] Questa libertà si manifesta in particolare nella scelta di una carriera. La scelta, a dire il vero, non è assolutamente libera, perché è in parte dettata dal corso stesso della vita sociale in cui siamo inseriti. " Non sempre possiamo," egli scrive, " abbracciare la professione alla quale ci crediamo destinati: infatti la nostra condizione nella società, in una certa misura, è già iniziata prima che siamo in grado di determinarla." [44]

Senza esagerare l'importanza di questa frase, che, in questo componimento tutto penetrato di idealismo, ha soltanto il valore di un'osservazione incidentale, né scorgervi un preannunzio del materialismo storico, è interessante notare che in essa K. Marx sottolinea per la prima volta la funzione dei rapporti sociali nella determinazione della vita degli uomini.

Nella scelta della carriera, egli dice, non dobbiamo obbedire né all'ambizione né ad un entusiasmo passeggero; dobbiamo tener conto delle nostre attitudini fisiche e intellettuali, in modo da non essere inferiori al nostro compito futuro, e considerare innanzi tutto quali possibilità ci offra di lavorare alla felicità dell'umanità.[45] Ciò, infatti, è decisivo, e deve tenerci lontano dalle professioni che trasformano l'uomo in uno strumento passivo o che lo allontanano dall'attività pratica, perché — e anche qui vediamo delinearsi una delle idee fondamentali di Marx — per fare opera utile non bisogna separare l'ideale dalla realtà, il pensiero dall'azione. " Le professioni piú pericolose per un giovane," egli scrive, " sono quelle che, invece di integrarlo nella vita, si occupano di verità astratte." [46]

La fine di questo componimento è una vera e propria professione di fede. In essa K. Marx dichiara che fine supremo dell'uomo è di dedicare la sua vita alla felicità dell'umanità, e che la consapevolezza di compiere un'opera degna dell'ammirazione e della riconoscenza dei cuori generosi gli dà una forza morale che nulla potrebbe fiaccare. " La storia," egli scrive, " esalta sopra tutti gli uomini quelli che si sono nobilitati lavorando per il bene di tutti; l'esperienza dimostra che

[43] *Ibid.*, p. 164.
[44] *Ibid.*, p. 165.
[45] *Ibid.*, p. 166.
[46] *Ibid.*, pp. 166-167.

i piú felici furono quelli che resero felice il maggior numero di esseri, e la religione ci insegna che l'essere ideale, che ciascuno si studia di imitare, si è sacrificato per il bene dell'umanità... Quando abbiamo scelto la carriera che meglio ci permette di operare per il bene dell'umanità, gli impegni che assumiamo non possono prostrarci, perché altro non sono che il sacrificio che facciamo per la felicità di tutti. Allora non gustiamo gioie meschine, limitate ed egoistiche, ma una felicità condivisa da milioni di uomini; le nostre azioni prolungano silenziosamente i loro effetti nell'eternità, e le nostre ceneri sono bagnate dalle lacrime ardenti di uomini generosi." [47]

Questa patetica professione di fede era la prima manifestazione di un ideale, al quale egli rimarrà fedele e sacrificherà la sua vita. Essa attestava quale profonda influenza esercitasse già su di lui l'ambiente sociale. Pur vivendo in una famiglia borghese, non gli era sfuggito che, accanto ad un piccolo strato di persone agiate, la popolazione di Treviri era composta da una maggioranza di poveri che vivevano in condizioni assai dure, e per i quali provava la piú profonda simpatia. Questa simpatia, che nel suo entusiasmo giovanile si esprimeva ancora attraverso le idee umanitarie di cui era debitore a suo padre ed ai suoi maestri, dimostrava ch'egli aveva già preso risolutamente posizione nella grande lotta tra le tendenze reazionarie e quelle democratiche, che agitavano allora la Germania. Del resto, egli manifestava già apertamente i suoi sentimenti, rifiutandosi, al momento della partenza dal liceo, di far visita d'addio al professore Loers, che si era fatto complice delle mene poliziesche del governo, e testimoniando invece la sua particolare gratitudine al direttore Wyttenbach.[48]

Questo componimento, mentre cosí rivelava i tratti fondamentali del suo carattere e delle sue tendenze, faceva ad un tempo risaltare le qualità e i difetti del suo pensiero e del suo stile. Il correttore notava infatti giustamente ch'esso attestava una grande ricchezza di idee, ma che l'eccessiva ricerca di metafore nuoceva talvolta alla chiarezza del pensiero e alla correttezza dello stile.[49]

Questa educazione liberale e razionalistica, che gli veniva dal padre e dai maestri, e costituiva la sostanza della sua prima cultura, era completata da quella che riceveva da un amico di famiglia, il barone

[47] *Ibid.*, p. 167.
[48] *Ibid.*, p. 186, lettera di H. Marx a K. Marx, Treviri, 18 nov. 1835.
[49] *Ibid.*, p. 167.

di Westphalen, i cui figli erano compagni di giuoco suoi e dei suoi fratelli e sorelle.[50] Una delle sue figlie, Jenny, con cui K. Marx si sarebbe presto fidanzato, era l'amica intima della sua sorella maggiore. Il barone si era affezionato a lui per la vivacità del suo ingegno; K. Marx, da parte sua, lo venerava come un padre. Dedicandogli, qualche anno dopo, la sua tesi di laurea, egli celebrava liricamente il suo amore per la verità e il progresso, e il suo profondo idealismo. " Che tutti coloro che dubitano dell'Idea," scriveva nella dedica, " possano avere come me la fortuna di ammirare un vegliardo, che, avendo conservato le sue forze giovanili, saluta ogni progresso col saggio entusiasmo che accoglie la verità, e che, lungi dal tirarsi indietro davanti ai fantasmi della reazione e al cielo spesso offuscato del nostro tempo, ha sempre saputo, sorretto da un idealismo profondo e ardente, discernere dietro gli schermi che lo nascondono il fuoco che risplende nel cuore del mondo. Voi, mio paterno amico, siete stato sempre per me la prova vivente che l'idealismo, lungi dall'avere un carattere illusorio, è la vera realtà." [51]

Diverso dal padre di K. Marx sia per formazione che per mentalità, il barone di Westphalen era però anche lui molto colto. Parlava l'inglese come il tedesco, e leggeva speditamente il latino e il greco. Le sue preferenze non andavano ai razionalisti ed ai classici francesi,

[50] " Neue Zeit," 1891-1892; F. Mehring, *Die von Westphalen* [*La famiglia di Westphalen*]. Nato nel 1770, il barone Luigi di Westphalen apparteneva ad una famiglia di alti funzionari. Suo padre, Filippo di Westphalen (1724-1792), consigliere e segretario particolare del duca di Braunschweig, aveva riportato numerose vittorie come capo di stato maggiore dell'armata di questo duca, durante la guerra dei Sette Anni. Fatto nobile dal duca dopo la guerra, aveva sposato nel 1765 la nipote del generale comandante delle truppe inglesi, Jeanie Wishart of Pittarow, che discendeva dall'illustre famiglia scozzese dei conti di Argyll. Entrato al servizio della Francia, Luigi di Westphalen era stato imprigionato da Davoust come sospetto. Nominato nel 1814, dopo la caduta di Napoleone, viceprefetto di Salzwedel, nel 1816 era venuto a Treviri come consigliere del governo; ed ivi rimase fino alla morte, sopraggiunta il 2 marzo 1842. Come alto funzionario egli percepiva uno stipendio di 1.600 talleri, somma molto elevata per quei tempi. Da un primo matrimonio aveva avuto quattro figli, due femmine e due maschi, tra cui Ferdinando di Westphalen, spirito gretto e burocratico, che, dopo una rapida carriera, doveva diventare ministro dell'Interno, dal 1850 al 1855, nel gabinetto reazionario di Manteuffel. Egli non aveva simpatia per i figli che il padre aveva avuto da un secondo matrimonio: due femmine, tra cui Jenny, futura sposa di Marx, e un maschio, Edgar, nato nel 1819, compagno di liceo di Marx. Spirito colto ma incostante, Edgar di Westphalen ebbe un'esistenza agitata; conquistato alle idee comuniste, egli mantenne sempre buoni rapporti con la sorella e il cognato.

[51] Mega, I, vol. I^1, p. 9.

ma ai poeti romantici; aveva una spiccata predilezione per Omero e Shakespeare, che amava leggere assieme a K. Marx, di cui rimarranno gli autori preferiti.[52] Si interessava anche alle questioni sociali, e K. Marx ricordava con piacere che era stato lui per primo a suscitare il suo interesse per la persona e l'opera di Saint-Simon.

Il periodo studentesco

Bonn.

La passione per il romanticismo, destata dalle letture e dalle conversazioni col barone di Westphalen, ed anche dal gusto generale dell'epoca, avrebbe soppiantato momentaneamente in lui l'influsso sino allora predominante del razionalismo. Questa conversione al romanticismo doveva ultimarsi all'Università di Bonn, dove, nell'ottobre 1835, per desiderio dei genitori che sognavano per lui una brillante carriera giuridica o amministrativa, andò a compiere i suoi studi di diritto.

Mentre suo fratello, Hermann, assai meno dotato di lui, andava a compiere il suo tirocinio presso un commerciante di Bruxelles, egli lasciava Treviri su di un barcone che scendeva lungo la Mosella fino a Coblenza, e, giunto qui, s'imbarcava sopra un vaporetto che lo condusse a Bonn, dove arrivò il 17 ottobre 1835.

Bonn era una cittadina appena piú grande di Treviri. La sua vita e la sua attività si concentravano attorno all'Università, assai celebre, che contava allora piú di 700 studenti. Questi erano riuniti, secondo la loro origine sociale o locale, in diverse associazioni. Gli studenti nobili formavano delle corporazioni, dei "Korps," dei quali il piú celebre era il "Borussia-Korps," che riuniva i giovani aristocratici prussiani; gli studenti di origine borghese si riunivano in circoli che raggruppavano tutti coloro che provenivano da una stessa città.

Fino al 1834, cioè fin poco dopo l'arrivo di K. Marx, gli studenti avevano goduto di un'amplissima libertà. Ma, dopo l'aprile del 1833, essendo fallito un colpo di mano tentato da studenti liberali per sciogliere la Dieta renana e costituire un governo renano indipendente, l'associazione studentesca liberale (Burschenschaft), che fino allora era stata

[52] "Neue Zeit," maggio 1883; *Ricordi di Eleanor Marx*, p. 441. Il barone di Westphalen, mezzo scozzese per nascita, riempí Marx di entusiasmo per la scuola romantica; e mentre suo padre leggeva assieme a lui Voltaire e Racine, il barone gli leggeva Omero e Shakespeare, che restarono per tutta la vita i suoi autori preferiti.

tollerata, con il tacito appoggio delle autorità, mentre in tutti gli altri luoghi le stesse associazioni erano state sciolte in base alle misure adottate contro i "demagoghi," fu soppressa e i suoi membri incarcerati o espulsi. Quando K. Marx arrivò a Bonn, la repressione era ancora nel suo pieno fervore. Per timore delle delazioni e delle sanzioni, gli studenti si astenevano, almeno in apparenza, da ogni attività politica, e, seguendo la tradizione, si abbandonavano ai bagordi e ai duelli, che costituivano l'essenziale della loro vita.

Iscrittosi all'Università il giorno stesso del suo arrivo, K. Marx entrò nel Circolo degli studenti originari di Treviri (Treviraner), di cui diventò membro assiduo, e presto uno dei presidenti.

Nell'Università il romanticismo dominava: uno dei suoi grandi teorici, A. W. Schlegel, teneva dei corsi di letteratura, e l'insegnamento della filosofia e delle scienze era ispirato alla dottrina di Schelling.

K. Marx, che nutriva una grande passione per la poesia, e si sentiva lui stesso poeta, avrebbe forse preferito allo studio del Diritto quello delle Lettere. Si spiega, cosí, perché, accanto al corso di diritto, egli seguí pure dei corsi di letteratura e di estetica.

Per venire incontro al desiderio del padre, avrebbe voluto seguire anche dei corsi di fisica e di chimica, ma queste materie erano insegnate cosí male che vi rinunciò.[53]

Infatti, in questo campo, come negli altri, la speculazione aveva il sopravvento sull'osservazione, e ci si dilettava, muovendo da pochi dati, ad imbastire vaste teorie come quella del magnetismo, al quale venivano ricondotte le manifestazioni essenziali della vita.

All'inizio, egli ha tanta voglia di lavorare che vuole iscriversi a nove corsi; ma, dietro consiglio del padre, che temeva per lui un inutile strapazzo,[54] ne riduce il numero a sei, che segue con molta assiduità, come attesta il certificato rilasciato dall'Università.[55]

All'inizio del 1836, in seguito ad un eccesso di lavoro, egli si am-

[53] MEGA, I, vol. I², p. 189, lettera di H. Marx a K. Marx, inizio del 1836.

[54] *Ibid.*, p. 185, lettera di H. Marx a K. Marx, Treviri, nov. 1835.

[55] *Ibid.*, p. 194, corsi seguiti da K. Marx durante il semestre invernale 1835-1836:
1) PUGGÉ, *Enciclopedia del diritto* (corso seguito con molto zelo e molta attenzione).
2) BÖCKING, *Institutiones* (corso seguito con molto zelo e con continua attenzione).
3) WALTER, *Storia del diritto romano* (corso seguito con molto zelo e molta attenzione).
4) WELCKER, *Mitologia dei Greci e dei Romani* (corso seguito con molta assiduità).
5) A. W. SCHLEGEL, *Questioni su Omero* (corso seguito con zelo e attenzione).
6) D'ALTON, *Storia dell'Arte moderna* (corso seguito con zelo e attenzione).

mala, e suo padre lo esorta ad aver cura della sua salute.[56] Del resto, il suo zelo non tarda a calmarsi: durante il semestre estivo egli s'iscrive soltanto a quattro corsi, che nel complesso segue con molto minore assiduità.[57]

Infatti, egli si abbandona in quel periodo, assieme agli altri studenti del suo circolo, ad una vita allegra e dissipata, che nel giugno 1836 gli attira una condanna a un giorno di carcere per ubriachezza e schiamazzo notturno.[58] Gli studenti avevano allora il privilegio di essere giudicati dalla loro Università; la prigione in cui venivano rinchiusi non aveva nulla di eccessivamente severo: dentro di essa continuavano a menare vita allegra, ricevendo visite di compagni, coi quali gozzovigliavano lietamente. Una litografia dell'epoca ce lo mostra, assieme agli studenti del suo circolo, nell'albergo del Cavallo Bianco.[59] Vi si beve e si balla allegramente, mentre da un angolo il giovane Marx contempla la scena col piglio un po' sinistro di un genio romantico. Il viso dalla fronte alta, col suo sguardo intenso e penetrante sotto l'arco fortemente accentuato dei sopraccigli, col suo naso adunco e la piega volitiva e dura della bocca, appena attenuata dai baffi incipienti, attesta, col suo carattere grave, duro e ardito, una personalità già molto spiccata per un adolescente.[60]

In questa esistenza un po' tumultuosa e sbrigliata non v'era apparentemente molto spazio per le preoccupazioni politiche; del resto, il certificato rilasciatogli all'Università al termine dei suoi studi a Bonn dichiara ch'egli non era sospettato di far parte di associazioni proibite.[61]

Per soddisfare la sua inclinazione alla poesia, egli entrò in un circolo di giovani poeti, che si proponevano di coltivare le loro doti poetiche attraverso la lettura e la critica delle loro opere. È probabile che, sotto il velo della letteratura, questo circolo mascherasse un'attività politica. Infatti, esso apparve sospetto alla polizia, che lo sorvegliò

[56] *Ibid.*, p. 188, lettera di H. Marx a K. Marx, Treviri, inizio del 1836.

[57] *Ibid.*, p. 194, corsi seguiti durante il semestre estivo 1836:
1) Walter, *Storia del diritto tedesco* (corso seguito con assiduità).
2) A. W. Schlegel, *Elegie di Properzio* (corso seguito con zelo e attenzione).
3) Puggé, *Diritto internazionale europeo.*
4) Puggé, *Diritto naturale.*

[58] *Ibid.*, p. 194.

[59] *Ibid.*, p. 192.

[60] *Ibid.*, p. 1.

[61] *Ibid.*, p. 195.

e vi operò una perquisizione. Forse non si trattava di un sospetto del tutto infondato, se si considera che i fondatori di questo circolo erano Biedermann, ex alunno del liceo di Treviri, che era stato allora accusato di scrivere poesie rivoluzionarie, e Fenner von Fennersleben, ex membro dell'associazione degli " Intransigenti," frazione estremista della " Burschenschaft " che avrebbe esercitato una funzione attiva nella Rivoluzione del 1848. Questo circolo, a cui appartenevano anche E. Geibel e K. Grün, uno dei fondatori del " vero socialismo," era in stretti rapporti col circolo poetico degli studenti di Gottinga; ed è probabile che quest'ultimo avesse le stesse tendenze politiche, giacché annoverava fra i suoi membri, oltre a T. Creiz e a Moritz Carrière, L. F. C. Bernays, futuro collaboratore degli *Annali franco-tedeschi* di K. Marx, e, nel 1844, direttore del giornale rivoluzionario tedesco di Parigi, il *Vorwärts*.[62]

L'ipotesi che questa attività poetica servisse, almeno in parte, a mascherare un'attività politica è avvalorata dal fatto che nel suo certificato universitario si fa menzione di una denuncia, sporta contro di lui dopo la sua partenza da Bonn, per aver portato a Colonia armi proibite.[63]

Senza disapprovare il suo ingresso in questo circolo poetico, suo padre lo mise in guardia dalla tentazione di dedicarsi interamente alla poesia, non volendo, diceva, vedergli fare nel mondo figura di poetastro.[64]

Del resto, era ben poco soddisfatto della vita piuttosto disordinata che stava conducendo suo figlio, in cui aveva riposto ogni sua speranza,[65] e al quale dava consigli di ordine e di economia, di cui apparentemente aveva gran bisogno.[66]

Infatti, dopo il suo arrivo a Bonn, K. Marx lascia i suoi genitori

[62] K. MARX, *Chronik seines Lebens in Einzeldaten* [*Cronaca della sua vita giorno per giorno*], Istituto Marx Engels, Mosca, 1934, p. 3; M. CARRIÈRE, *Lebenserinnerungen* [*Ricordi*], in *Archiv für Hessische Geschichte und Altertumskunde* [*Archivio per lo studio della storia e antichità dell'Assia*], Nuova Serie, I, vol. X, 1914, p. 165.

[63] MEGA, I, vol. I², p. 194.

[64] *Ibid.*, p. 189, lettera di H. Marx a K. Marx, Treviri, inizio del 1836: " Non ti nascondo che, pur rallegrandomi profondamente delle tue doti poetiche, da cui mi aspetto molto, sarei molto afflitto se ti vedessi fare nel mondo figura di poetastro."

[65] *Ibid.*, p. 186, lettera di H. Marx a K. Marx, Treviri, 18 nov. 1835: " Desidero che tu divenga ciò che forse sarei diventato io se fossi nato sotto auspici altrettanto favorevoli. Tu puoi realizzare o distruggere le mie piú belle speranze."

[66] *Ibid.*, p. 188, lettera di H. Marx a K. Marx, Treviri, inizio del 1836.

senza sue notizie per tre settimane, e in tre mesi scrive loro soltanto due volte, alla svelta, senza nemmeno comunicare i corsi che sta frequentando.[67] Nelle sue lettere, egli parla spesso di denaro: ne spende con troppa facilità, a giudizio dei suoi genitori; e giunge persino a contrarre qualche debito, che suo padre paga brontolando.[68] Ma i suoi genitori, ancor piú che dalle spese, sono impensieriti dai duelli tra studenti, che molto spesso avevano un esito fatale; da essi suo padre lo mette in guardia, ma con scarso risultato: nell'agosto del 1836, egli viene ferito leggermente, sopra l'occhio sinistro, in un duello con uno studente membro del " Borussia-Korps." [69]

In complesso, l'anno trascorso a Bonn si risolse, con gran delusione del padre, in un anno quasi perduto, onde questi decise, per sottrarlo ad un ambiente che riteneva poco adatto, di fargli continuare gli studi all'Università di Berlino.

Certo la vita agitata condotta da K. Marx a Bonn era in gran parte effetto dell'esuberanza naturale del giovane sfuggito alla tutela dei genitori, e tutto felice di correre la cavallina; ma era anche il riflesso della crisi sentimentale che stava attraversando.

In quel tempo, infatti, l'amicizia ch'egli nutriva per la sua amica d'infanzia, Jenny di Westphalen, si trasformò in un ardente amore. Nonostante il suo ottimismo giovanile, questo amore per una fanciulla che aveva quattro anni piú di lui — era nata il 12 febbraio 1814 — ed era assai corteggiata a causa della sua grande bellezza e del suo rango, dové sembrargli senza speranza e tormentargli il cuore. Nell'estate del 1836, durante il suo soggiorno a Treviri, al ritorno da Bonn, egli le chiese, aveva allora soltanto diciott'anni, di concedergli la sua mano. Probabilmente, Jenny considerò questo matrimonio, che somigliava un po' a un'avventura, non senza una certa apprensione. Ma, obbedendo all'inclinazione del cuore, ella si fidanzò segretamente con Marx, sacrificando deliberatamente le brillanti prospettive che le si offrivano a un avvenire che si profilava incerto. Dotata di una grande nobiltà di cuore e di carattere, Jenny rimarrà degna compagna di K. Marx

[67] *Ibid.*, pp. 188-189, lettere di H. Marx a K. Marx, Treviri, inizio del 1836. Le lettere di K. Marx al padre sono andate perdute, ad eccezione di una sola; noi le conosciamo soltanto attraverso le risposte del padre.

[68] *Ibid.*, pp. 188-193, lettere di H. Marx a K. Marx, Treviri, inizio del 1836, 16 marzo 1836, maggio-giugno 1836.

[69] *Ibid.*, p. 192, lettera di H. Marx a K. Marx, Treviri, maggio-giugno 1836.

nelle lunghe e dure prove che seguiranno questo matrimonio. Essa era allora là sua gioia e il suo orgoglio, e, trent'anni dopo, nel corso di un viaggio alla sua città natale, egli rievocava ancora con emozione l'immagine della sua fidanzata, la cui bellezza era rimasta celebre. " Sono andato ogni giorno," scriveva in una lettera alla moglie, " in pellegrinaggio alla vecchia casa dei Westphalen, in via dei Romani; essa mi ha interessato piú di tutte le antichità romane, perché mi ha ricordato il tempo felice della mia giovinezza, e perché racchiudeva il mio piú caro tesoro. D'altra parte, ogni giorno, un po' dappertutto, mi domandano notizie di colei che allora era la piú bella fanciulla di Treviri, e la regina dei balli. È maledettamente piacevole per un uomo vedere che sua moglie continua a vivere come una principessa incantata negli animi di tutta una città." [70]

Suo padre, a cui egli aveva partecipato il suo fidanzamento, ebbe qualche scrupolo a lasciargli impegnare cosí, un po' alla leggera, l'avvenire di una fanciulla, ma non rifiutò il suo consenso. Quanto ai genitori di Jenny, da cui si temeva un rifiuto quasi certo, si pensò bene di tenerli all'oscuro.

Questa conquista era in K. Marx la prima affermazione della sua forte personalità. Essa segnava inoltre il suo ingresso in una vita nuova, in una vita di studio e di azione, che doveva cominciare con la sua partenza per Berlino, dove avrebbe proseguito i suoi studi di diritto.

Berlino.

Alla metà dell'ottobre 1836, K. Marx lasciò Treviri per Berlino, pieno di tristezza al pensiero di doversi separare dalla sua fidanzata, e turbato dal timore di ricevere un rifiuto da parte dei genitori di lei. Questa tristezza trovava espressione in una lettera al padre, in cui gli partecipava le sue impressioni di viaggio. " Quando vi lasciai," gli scriveva, " un mondo nuovo era nato per me, il mondo dell'amore, di un amore che all'inizio era tanto ebbro di desiderio quanto disperato. Persino il viaggio a Berlino, che in altri tempi mi avrebbe mandato in estasi, mi avrebbe spinto ad ammirare la natura e avrebbe esaltato

[70] F. MEHRING, *Karl Marx*, p. 8, lettera di Karl Marx, indirizzata alla moglie nel 1865, da Treviri, dove si era recato per la morte della madre.

in me la gioia di vivere, non solo mi lasciò freddo, ma mi rese anche di cattivo umore, perché le rupi che vedevo erano meno alte e aspre degli slanci della mia anima, le vaste città meno agitate del mio sangue, i cibi delle mense comuni meno indigesti e pesanti delle visioni di cui la fantasia mi opprimeva, ed infine l'arte meno bella di Jenny." [71]

La capitale della Prussia, col suo cielo nebbioso e i suoi accigliati abitanti, non era fatta per placare la sua nostalgia e la sua tristezza. Nonostante il rapido aumento della popolazione, passata in vent'anni da 200.000 a 320.000 abitanti, che faceva di essa la piú grande città tedesca dopo Vienna, era rimasta una città povera, che, a causa del suo tardo sviluppo economico, non aveva né il carattere aristocratico di Vienna o di Dresda, né la solida base borghese di città come Colonia e Lipsia, né un proletariato nascente come le città industriali della Ruhr. Stretta nelle sue mura di cinta, conservava ancora, con le sue viuzze e i suoi giardini, l'aspetto semimedievale della maggior parte delle città all'inizio del XIX secolo. L'industria vi era poco sviluppata: le prime fabbriche moderne dovevano esservi impiantate solo nel quarto decennio del secolo. La popolazione era composta in maggior parte di piccoli commercianti e di artigiani sottomessi alla burocrazia e asserviti alla Corte. Questa piccola borghesia servile e gretta, cosciente della sua impotenza, non mostrava alcun interesse per le questioni politiche, e si appassionava soltanto al teatro. Non diversamente, i due giornali berlinesi di quel tempo, *La gazzetta di Voss* (*Vossische Zeitung*) e *La gazzetta di Spener* (*Spenersche Zeitung*), evitavano, per timore della censura, di affrontare questioni politiche, e facevano mostra di considerarle con ironia e disprezzo. Gli scrittori piú apprezzati erano J. W. Pustkuchen, autore di un'insipida contraffazione religiosa del *Wilhelm Meister* di Goethe, E. Raupach, che scriveva insignificanti componimenti teatrali, e soprattutto M. G. Saphir, che nelle sue due riviste, *Il corriere* (*Der Kurier*) e *La posta espressa* (*Die Schnellpost*), parlava in tono piacevole, ma del resto assai piatto, dei piccoli avvenimenti del giorno, diffondendosi in particolare sui pettegolezzi teatrali, di cui i berlinesi andavano matti. Gli unici ambienti intellettuali erano alcuni caffè e salotti, come il caffè Stehely e il salotto di Varnhagen,

[71] MEGA, I, vol. I², p. 214, lettera di K. Marx al padre, Berlino 10 nov. 1837, cfr. la poesia: "Die zwei Himmel."

in cui cominciavano a diffondersi le idee liberali, e l'Università, che contava parecchie migliaia di studenti ed attirava i piú celebri maestri.[72]

Il soggiorno a Berlino, città che, nonostante il suo carattere piccoloborghese, era un centro intellettuale ed artistico infinitamente piú grande e piú vivo di Bonn, doveva costituire per Marx un'epoca molto importante della sua vita. Interrompendo la vita allegra e un po' scapestrata di Bonn, sin dal suo arrivo, il 22 ottobre 1836, s'iscrive all'Università, e dopo aver fatto di malavoglia alcune visite a taluni amici di suo padre, ai quali era stato da lui raccomandato, si dedica interamente alla poesia ed agli studi.[73]

In quel periodo il suo amore ardente gli ispira alcune poesie, che rispecchiano ad un tempo la sua passione per Jenny e l'inquietudine del suo animo. È disperato perché Jenny si rifiuta di scrivergli prima che il loro fidanzamento sia reso ufficiale. Questo sentimento trova espressione in tre quaderni di poesie dedicati alla fidanzata, ch'egli le invia per il Natale del 1836, e ch'ella legge con lacrime di dolore e di gioia.[74]

Queste poesie hanno interesse piú biografico che letterario: lo stesso Karl Marx le considerava come dei peccati di gioventú, e Laura Lafargue, inviandole a F. Mehring, scriveva che i suoi genitori si divertivano molto quando avevano occasione di parlarne.[75]

Nonostante il loro titolo, esse richiamavano solo alla lontana quelle di H. Heine, e non avevano alcun valore letterario. Sono improntate ad un romanticismo piatto, banale e convenzionale, e sviluppano senza alcuna originalità i due temi principali del romanticismo: quello dell'amore infelice e tragico, e quello delle forze misteriose cui sono sottomessi i destini umani. C'è il giovane che resiste al perfido canto delle sirene per restar fedele al suo ideale (*Il canto delle sirene*); il ca-

[72] Su Berlino cfr. F. Sass, *Berlin in seiner neuesten Zeit und Entwicklung* [*Berlino moderna e il suo sviluppo*], Lipsia, 1846.

[73] Mega, I, vol. I², p. 214, lettera di K. Marx al padre, Berlino, 10 nov. 1836: "Giunto a Berlino, ruppi tutti i rapporti che avevo avuto sino allora, feci di malavoglia qualche rara visita, e cercai di immergermi nella scienza e nell'arte."

[74] Questi quaderni erano intitolati: *Buch der Lieder* [*Libro dei canti*], *Buch der Liebe* [*Libro dell'amore*], I e II parte. Due di essi sono stati recentemente ritrovati dal Bottigelli tra le carte di un nipote di K. Marx, Marcel-Charles Longuet.

[75] F. Mehring, *Aus dem literarischen Nachlass K. Marx, Fr. Engels* [*Dall'eredità letteraria di K. Marx e F. Engels*], Berlino e Stoccarda 1923, vol. I, pp. 25-26: "Devo dirvi che mio padre trattava questi versi con molta irriverenza; ogni volta che ai miei genitori accadeva di parlarne, ridevano di gusto di queste follie di gioventú."

valiere partito a guerreggiare che trova al ritorno la fidanzata infedele, e si uccide davanti ad essa nel momento in cui sta per sposare il rivale (*Lucinda*); le due suonatrici d'arpa, dal canto misto di lacrime, che si isolano nella natura per ritrovare la pace dell'anima (*Le due suonatrici d'arpa*). Ci sono le stelle indifferenti ed estranee ai destini umani (*Il canto alle stelle*), e c'è infine la pallida fanciulla, invaghita di un cavaliere, che si annega per disperazione d'amore (*La fanciulla pallida*).[76]

Per giudicare il valore della raccolta nel suo complesso, bastano poche strofe di quest'ultima poesia:

" La fanciulla pallida e silenziosa si rinchiude in sé, e la sua anima, dolce come quella degli angeli, tristemente si affligge.

" Pietosa e dolce, sottomessa alla volontà del Cielo, era l'immagine della innocenza beata, ornata dalle grazie.

" Ma sopraggiunse un cavaliere, caracollando sul suo destriero: i suoi occhi, ebbri d'amore, lanciavano strali infiammati.

" Le trafisse il cuore, poi se n'andò lietamente a guerreggiare, senza che potesse trattenerlo."

F. Mehring dava un'esatta valutazione di queste poesie quando scriveva: " In breve, esse sono informi, nel senso piú rigoroso del termine. La tecnica del verso è affatto primitiva, e, se non si conoscesse esattamente la data in cui furono scritte, non si potrebbe nemmeno sospettare che lo siano state un anno dopo la morte di Platen e nove anni dopo la pubblicazione del *Libro dei canti* di Heine. Neppure nel loro contenuto vi è nulla che lo lasci supporre. Sono sviolinate romantiche: il canto degli Elfi, il canto degli Gnomi, il canto delle Sirene, canzoni alle Stelle, il canto del Campanaro, l'ultimo canto del poeta, la fanciulla pallida, il ciclo di ballate di Alboino e Rosmunda. Non vi manca nemmeno il prode cavaliere, che, dopo aver compiuto molte eroiche imprese in paesi lontani, ritorna proprio nel momento in cui la fidanzata sale all'altare al braccio di un altro. Sviolinate romantiche ma senza il fascino caratteristico del romanticismo, senza quell'atmosfera crepuscolare bagnata dal chiaro di luna, che doveva restare sempre estranea ad uno spirito che lottava per una solare chiarezza." [77] Né la banalità dei soggetti è compensata dalla forma, che è pesante e impacciata. Solo a tratti trapela un accento personale, come in questa poesia, in cui

[76] MEGA, I, vol. I², Sirenengesang, p. 12; Lucinde, p. 32; Die beiden Harfensängerinnen, p. 39; Lied an die Sterne, p. 51; Das bleiche Mädchen, p. 55.

[77] F. MEHRING; *Nachlass*, vol. I, p. 26.

canta il suo amore per Jenny:

" Quando caddi schiavo del tuo amore, la mia vista si fece chiara, perché avevo trovato ciò che sino allora era stato solo un oscuro desiderio. Ciò che il mio spirito, spinto dal destino, non aveva saputo conquistare è entrato nel mio cuore da solo, attraverso il tuo sguardo." [78]

Non che Marx fosse privo di talento letterario e di doti poetiche. Invero, egli doveva diventare un grande scrittore, paragonabile a Lessing e a Nietzsche per la precisione e la forza dello stile e la smagliante bellezza delle metafore; e il suo sentimento delicato della poesia farà di lui, in seguito, il consigliere temuto ed amato ad un tempo di grandi poeti come Enrico Heine e F. Freiligrath. Ma l'anima era allora troppo inquieta e tormentata, la fantasia troppo fervida ed i pensieri troppo tumultuosi, perché la sua poesia non cadesse anch'essa nel generico. Egli stesso ne era consapevole, e in una lettera indirizzata al padre, caratterizzava in modo assai giusto i suoi primi tentativi poetici. " Nello stato d'animo in cui allora mi trovavo," scriveva, " il primo tema, per lo meno quello che maggiormente gradivo e che si presentava immediatamente al mio spirito, doveva essere la poesia lirica; e conforme alla situazione in cui mi trovavo e a tutto il mio sviluppo intellettuale, essa era puramente idealista. Il mio cielo e la mia arte costituivano un ideale tanto lontano quanto il mio amore. Una realtà che va sfumando e dileguandosi all'infinito, delle accuse contro i tempi presenti, dei sentimenti vaghi e confusi, una totale mancanza di naturalezza, delle costruzioni chimeriche, un'opposizione assoluta tra l'ideale e la realtà, retorica e raziocini invece di ispirazione poetica, non senza, forse, un certo calore di sentimenti ed un certo sforzo verso il volo lirico: ecco ciò che caratterizza i tre quaderni di poesie che Jenny ricevette. In essi si manifesta, sotto aspetti diversi, tutta l'indeterminatezza di un'aspirazione che, non conoscendo limiti, conferisce alla poesia che la esprime un carattere informe." [79]

Questo romanticismo nebuloso riflette non solo il tormento del suo cuore, ma anche lo smarrimento del suo spirito, anch'esso in preda ad una crisi profonda. Poiché il mondo in cui vive non risponde alle

[78] " Umwandlung " cit. da F. Mehring, *Nachlass* cit., p. 27.
Da ward ich tief gebunden / Da ward mein Auge klar / Da hatte ich gefunden, / Was dunkles Streben war. / Was nicht mein Geist erflogen, / Getrieben vom Geschick, / Das kam ins Herz gezogen / Von selbst mit Deinem Blick.

[79] Mega, I, vol. I², pp. 214-215, lettera di K. Marx al padre, Berlino, 10 novembre 1837.

profonde aspirazioni del suo essere, egli contrappone ad esso un mondo ideale che le soddisfi. In una poesia dedicata a Jenny, egli dichiara la sua ardente volontà di appropriarsi di tutto ciò che la scienza e l'arte possono offrire allo spirito umano, per liberarsi, con lo studio e l'azione, da tutti i gioghi che pesano su di lui.

" Non posso realizzare nella calma ciò che s'impone alla mia anima: fuggendo gli agi ed il riposo, mi precipito sempre nella lotta. Vorrei conquistare tutto ciò che gli Dei dispensano, esplorare audacemente il dominio delle scienze, affermare la mia valentia nella poesia e nell'arte. Bisogna osare tutto, senza tregua né riposo, fuggire l'apatia che ci distoglie dal volere e dall'agire, non ristagnare in sterili meditazioni, e non piegarsi bassamente sotto il giogo, perché ci restano sempre il desiderio e la speranza che ci spingono all'azione." [80]

Staccato dall'odioso mondo che lo circonda, egli si oppone ad esso con ardore appassionato, per raggiungere un ideale che risponda alle profonde aspirazioni del suo essere. Sente in sé tanta vita e tanta forza, da esser pronto a sfidare il destino e a provocare alla lotta l'universo intero.

Cosí, nel *Canto di un marinaio in mare,* egli si paragona al navigante, che, nella tempesta, domina le onde infuriate.

" Lottando contro il vento e le onde, rivolgo una preghiera a Dio onnipotente, e, sciogliendo tutte le vele, prendo per guida la mia sicura stella.

" Poi, concentrando tutte le mie forze, pieno d'ardore e di lieta audacia, faccio, in questa lotta mortale, risuonare e vibrare il mio canto.

" Invano balzate a colpire la mia barca: dovete portarla alla meta, perché siete mie schiave." [81]

In un'altra poesia intitolata *Fierezza,* egli evoca, esaltato dall'amore per Jenny, l'immagine di una marcia gloriosa e liberatrice nel boato dello sfacelo del mondo, una visione che fa presagire in lui il profeta dei tempi moderni, che edificherà un mondo nuovo sulle rovine del vecchio.

" Jenny, se potrò proclamare che abbiamo unito le nostre anime nell'amore, che uno stesso ardore le riempie, e che la stessa onda le trascina,

" Allora con disprezzo lancerò il mio guanto in faccia al mondo,

[80] " Empfindungen " cit. da F. Mehring, *Nachlass* cit., I, p. 28.

[81] Mega, I, vol. I², pp. 53-54: *Lied eines Schiffers auf der See* [*Canzone di un marinaio in mare*].

e vedrò crollare questo pigmeo gigante, la cui caduta non potrebbe soffocare il mio ardore.

" Allora, simile agli Dei, ebbro di vittoria, andrò errando in mezzo alle sue rovine, e dando alle parole la forza dell'azione, mi sentirò eguale al Creatore." [82]

Tuttavia, egli non è ancora capace di prendere chiara coscienza delle sue profonde aspirazioni: in una poesia dedicata a Jenny, che rispecchia questa sua impotenza, egli stesso dice:

" Ma come racchiudere in parole, che altro non sono anch'esse che forme nebulose e suoni fugaci, ciò che è infinito come le aspirazioni dell'anima, come lo sei tu stessa, e come l'Universo? " [83]

Questa interna irrequietezza e questo ardente desiderio di liberazione erano i segni della profonda trasformazione che si andava allora compiendo in lui, e che doveva presto modificare la sua concezione del mondo.

Questa trasformazione è tale, che si stenta a credere che sia passato solo qualche mese dal tempo in cui conduceva a Bonn una vita allegra e spensierata. Del resto, gli impegni che aveva assunto, fidanzandosi, gli imponevano di rinunciare a questa vita. E nelle sue lettere, suo padre glielo ricordava, gli parlava delle apprensioni di Jenny, e gli diceva che avrebbe potuto placarle solo se si fosse mostrato degno di lei con dei successi rapidi e brillanti. " Ma te lo ripeto," gli scriveva in una lettera del 28 dicembre 1836, " tu hai assunto seri impegni; e a rischio, mio caro Carlo, di urtare la tua suscettibilità, ti dirò ciò che penso, nel modo un po' prosaico che mi è solito. Esaltando ed esagerando l'amore in un'anima sensibile, non puoi ricondurre la calma nell'essere al quale hai dato tutto te stesso; all'opposto, corri il rischio di distruggerla completamente. Solo con una condotta esemplare, con una virile e ferma volontà di elevarti rapidamente, senza con ciò alienarti la benevolenza e il favore della gente, tu potrai ottenere che le cose si accomodino, e far sí che ella si senta confortata, e ad un tempo risollevata ai suoi occhi e a quelli del mondo... Ho parlato a Jenny, e avrei voluto poterla rassicurare del tutto. Ho fatto del mio meglio, ma le parole non bastano a dissipare i timori. Non sa ancora come i suoi genitori accoglieranno il fidanzamento. L'opinione della sua famiglia e quella del mondo non sono nemmeno esse trascurabili. Io temo la

[82] *Ibid.*, p. 50, " Menschenstolz."
[83] F. MEHRING, *Nachlass* cit., I, p. 27.

tua suscettibilità, che t'impedisce spesso di essere equanime, e quindi lascio a te di giudicare da solo la situazione... Ella sta facendo per te un sacrificio inestimabile, e dà prova di un'abnegazione tale, che solo la fredda ragione può apprezzarla nel suo pieno valore. Guai a te se dovessi dimenticartene nel corso della tua vita! Per ora tu solo puoi agire utilmente. Bisogna che tu le dia la certezza che, nonostante la tua giovane età, sei un uomo che merita il rispetto del mondo e che sa conquistarlo d'assalto... "[84]

Spinto ad un tempo dal dovere di adempire i suoi impegni verso la fidanzata e dal desiderio imperioso di accedere ad una nuova concezione del mondo, che rispondesse alle sue profonde aspirazioni, K. Marx è preso allora da una vera e propria smania di sapere, si immerge con ardore febbrile negli studi, e dà prova di una prodigiosa capacità di lavoro.

D'altronde, Berlino offriva, rispetto a Bonn, un ambiente molto piú propizio agli studi; gli studenti vi conducevano una vita meno dissipata che altrove, e la sua Università raccoglieva i piú celebri maestri.[85]

In quel tempo, essa costituiva il centro dell'hegelismo: assai grande era l'influenza esercitata in tutti i campi da questa dottrina, che presentava il fascino singolare di ricondurre lo sviluppo del reale a quello dell'idea, e di permettere cosí all'uomo di partecipare in qualche modo alla creazione del mondo, e di regolarne l'evoluzione, conferendole un carattere sempre piú razionale. Tutte le scienze che s'ispiravano ai suoi concetti ed al suo metodo si disputavano il favore di accogliere una parte dei lumi che dispensava, e tutto in essa appariva cosí vero, cosí razionale, che sembrava dovesse sfidare il tempo.[86]

Il ministro della Pubblica Istruzione e dei Culti che, dopo aver

[84] MEGA, I, vol. I², p. 198.

[85] K. GRÜN, *L. Feuerbach, Sein Briefwechsel und Nachlass* [*L. Feuerbach. Corrispondenza e scritti postumi*], Lipsia, 1874, p. 183, lettera di L. Feuerbach al padre, luglio 1824: " Qui non c'è posto per gozzoviglie, per duelli, per allegre gite; in nessun'altra università si può trovare in tal misura il gusto del lavoro, l'interesse per cose diverse dalle questioncelle studentesche, l'inclinazione alle scienze, la calma e il silenzio. In confronto a questo tempio del lavoro, le altre università sembrano delle bettole."

[86] HAYM, *Hegel und seine Zeit* [*Hegel e il suo tempo*], Berlino, 1857, pp. 4 e 5: " Buona parte dei contemporanei ricorda ancora il tempo in cui tutte le scienze si nutrivano alla tavola copiosamente imbandita della filosofia hegeliana, in cui tutte le facoltà facevano anticamera davanti alla facoltà di filosofia, per beneficiare, sia pure

preso parte alle persecuzioni contro i membri della " Burschenschaft " e contro i " demagoghi," favoriva questa dottrina, vedendo in essa un solido appoggio alla monarchia prussiana, aveva insediato dei discepoli di Hegel nelle principali cattedre dell'Università. Ma questi, invero, non avevano ereditato il genio del maestro: sembrava che la sua pesante eredità gravasse su di loro. Piú fedeli alla lettera che allo spirito del sistema, e convinti ch'egli avesse esaurito per l'eternità tutto il contenuto della filosofia e delle scienze, essi si contentavano di sviluppare e commentare senza grande originalità le diverse parti dell'*Enciclopedia,* in cui egli aveva riassunto la somma delle conoscenze del suo tempo.[87]

Marx non si convertí di primo acchito alla dottrina di Hegel, il cui realismo ripugnava al suo spirito allora tutto imbevuto d'idealismo romantico: la storia del suo pensiero nel primo anno di permanenza a Berlino è caratterizzata dalla lotta contro l'influenza della filosofia hegeliana, che pure finí coll'imporsi a lui e col dominarlo.

Durante il primo semestre, egli segue i corsi di diritto di Savigny e di E. Gans,[88] capi di due scuole giuridiche opposte, il primo della Scuola storica del diritto, il secondo della Scuola hegeliana.

Frequentando questi due corsi, K. Marx è spinto, sin dal suo arrivo a Berlino, a prender parte al conflitto tra le due scuole, conflitto che, in mancanza di una vera e propria vita politica, costituiva uno

in piccola parte, della visione sublime dell'assoluto e della duttilità della celebre dialettica; in cui, se non si era hegeliano, non si poteva essere che un barbaro, un idiota, un empirista arretrato, votato al disprezzo; in cui lo stesso Stato si riteneva consolidato nelle sue basi, perché la sua necessità e la sua razionalità erano state dimostrate da Hegel, e quindi, agli occhi delle autorità culturali prussiane, non essere hegeliano era quasi un delitto. Bisogna ricordare questo tempo per potersi immaginare che cosa rappresenti il dominio assoluto di un sistema filosofico. Nella loro profonda convinzione del valore assoluto della loro dottrina, gli hegeliani del 1830 giungevano al punto di domandarsi con la massima serietà quale potesse essere nel futuro il contenuto del mondo, dato che nella filosofia di Hegel lo spirito del mondo era giunto alla sua fine, alla completa autocoscienza."

[87] Il piú mediocre era il successore immediato di Hegel, Gabler, ex rettore di Bayreuth, che occupava la cattedra di filosofia.

[88] Corsi frequentati da K. Marx a Berlino durante il semestre invernale 1836-1837. Cfr. MEGA, I, vol. I², p. 247.

1) SAVIGNY, *Pandette* (corso seguito con assiduità).
2) E. GANS, *Diritto criminale* (corso seguito con molto zelo).
3) STEFFENS, *Antropologia* (corso seguito con assiduità).

dei principali elementi della lotta tra il conservatorismo e il liberalismo.[89] Infatti l'opposizione tra le due scuole non era di natura specificamente giuridica: era, trasportata sul terreno del Diritto, una lotta politica tra le tendenze liberali sorte dalla Rivoluzione francese e le tendenze controrivoluzionarie.

Questo conflitto aveva avuto origine da una controversia tra G. Hugo, professore all'Università di Gottinga e fondatore della Scuola storica del diritto, e Thibaut, professore all'Università di Heidelberg.

G. Hugo, che era di tendenza reazionaria, respingeva la concezione rivoluzionaria del diritto, e sosteneva in linea di principio che il compito del legislatore non consisteva nel fondare un Codice muovendo da principi generali, ma nel ricavare gli elementi fondamentali del diritto, che, in opposizione al diritto teorico ed astratto, egli chiamava diritto "positivo,"[90] dalla vita stessa del popolo, dalle sue istituzioni, dai suoi costumi e dalle sue tradizioni.

Criticando questa tesi, Thibaut sosteneva invece, in un libro pubblicato nel 1814, la necessità di dotare tutti gli Stati della Germania di una legislazione comune, di un Codice nazionale ispirato ai principi generali del Codice Napoleonico.[91]

Savigny, che sviluppò la teoria di G. Hugo ispirandosi alle concezioni vitalistiche e organicistiche dei romantici, rispose a questo libro con un manifesto, in cui definiva, contro le tendenze razionalistiche e liberali di Thibaut, il programma ed i principi controrivoluzionari e reazionari della Scuola storica del diritto.[92]

Interpretando, al pari di Schelling, in senso reazionario la con-

[89] H. von Treitschke, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert* [*Storia della Germania nel XIX secolo*], Lipsia, 1879-1894, t. II, p. 14: "I professori si consideravano come i rappresentanti qualificati del popolo; solo molto lentamente alcuni uomini politici riuscirono ad imporsi accanto ad essi. La letteratura dominava ancora a tal punto il pensiero nazionale, che anche le grandi lotte politiche e religiose si esprimevano in controversie tra dotti, come ad esempio quella che opponeva il Savigny al Thibaut."

[90] G. Hugo, *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts* [*Manuale del diritto naturale come filosofia del diritto positivo*], Berlino, 1809.

[91] Thibaut, *Ueber die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland* [*Della necessità di una legislazione civile comune a tutta la Germania*], Heidelberg, 1814; Thibaut, *Ueber die sogenannte historische und nichthistorische Rechtsschule* [*Della scuola cosiddetta storica e della scuola non storica del Diritto*], Heidelberg, 1838.

[92] Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* [*Delia vocazione del nostro tempo per la legislazione e il diritto*], Heidelberg, 1814.

cezione dello sviluppo organico del mondo, egli respingeva la nozione di diritto naturale, cara ai filosofi liberali del XVIII secolo, cioè la nozione di un diritto razionale, universale, atemporale, fondato su principi generali, in nome dei quali essi reclamavano l'emancipazione degli uomini; e ad essa opponeva, nell'intento di giustificare e conservare le istituzioni esistenti, la concezione " storica " del diritto.

Considerando il diritto, nella sua vivente realtà, come creazione ed espressione dell'anima e della vita di un popolo, egli dimostrava che, lungi dall'essere opera arbitraria del legislatore, esso nasce, si sviluppa e muore assieme alle idee, alle credenze ed ai costumi di un popolo.[93]

La legislazione, diceva, forma un tutto organico che non si può modificare in modo meccanico, e la codificazione, costringendo il diritto in rigide formule, ne segna la decadenza, perché attesta che la sua viva sorgente si è esaurita.[94] Come G. Hugo, egli pensava che il compito del legislatore consistesse nel ricavare dalla realtà sociale esistente gli elementi vitali del diritto, e non nel modificare questo diritto in nome di principi astratti, applicabili in modo uniforme a tutti i tempi e a tutti i paesi.

Quindi, per adattare la legislazione esistente ai bisogni dell'epoca, bisognava ispirarsi al diritto consuetudinario, e non, come voleva il Thibaut, al diritto rivoluzionario, e bisognava iniziarne uno studio sistematico, per eliminarne gli elementi morti, e svilupparne gli elementi vitali. Poiché dal Rinascimento in poi la fonte viva del diritto consuetudinario non era piú l'antico diritto germanico, ma il diritto romano, il progressivo rinnovamento della legislazione doveva essere

[93] Savigny, *Della vocazione del nostro tempo per la legislazione e il diritto* cit., 3 ed., Heidelberg, 1840, p. 11: " Il Diritto nasce e si sviluppa col popolo, e muore non appena questo perde il suo carattere peculiare..."; p. 14: " Ogni diritto nasce nella forma che, secondo l'uso invalso, è definita come diritto consuetudinario; esso è in primo luogo un prodotto delle credenze e dei costumi popolari, e solo in seguito della giurisprudenza; cioè, esso è creato da forze operanti ciecamente, e non dalla volontà di un legislatore."

[94] *Ibid.*, pp. 33-34: " È del tutto evidente che il diritto romano si è quasi interamente costituito dall'interno sotto forma di diritto consuetudinario; lo studio attento della sua storia dimostra quanto fosse limitata l'influenza delle leggi, finché questo diritto rimase vitale... Finché si sviluppò organicamente, non si sentí il bisogno di codificarlo, anche quando le circostanze vi si prestavano maggiormente. L'idea della sua codificazione, con Giustiniano e Papiniano, sembra esser nata nell'estrema decadenza del Diritto."

ispirato ai principi di questo.[95]

Il grande merito di Savigny fu di aver incorporato il diritto nella vita stessa del popolo, e di aver legato il suo studio a quello della storia. Invece di considerare il diritto da un punto di vista generale e astratto, egli sottolineava l'importanza delle ricerche storiche, che illuminano il carattere peculiare di ogni periodo, e consentono di cogliere i legami che uniscono tra di loro i periodi successivi. Si sforzava inoltre di rimettere in onore il diritto "positivo," cioè il diritto quale si era andato sviluppando nel corso della storia e quale esisteva di fatto, fino allora disprezzato dai giuristi, i quali, preferendo abbandonarsi a speculazioni filosofiche, contrapponevano ad esso un diritto teorico.

Come tutte le teorie romantiche fondate sulla nozione dello sviluppo organico del mondo, la dottrina del Savigny non era essenzialmente conservatrice: egli stesso riteneva che lo studio della storia dovesse servire ad un rinnovamento organico e progressivo del presente.[96]

D'altra parte, sostenendo che la viva fonte del diritto moderno

[95] *Ibid.*, pp. 117-118: "Questo metodo storico si sforza di risalire alle fonti di ogni realtà, per scoprire un principio organico in virtú del quale ciò che è vivo sia separato necessariamente da ciò che è morto e non appartiene piú che alla storia." *Ibid.*, p. 3: "Fino ad un'epoca molto recente regnava in Germania, sotto il nome di Diritto comune, un Diritto civile uniforme... la cui fonte principale era il Codice di Giustiniano." Cfr. SAVIGNY, *System des heutigen römischen Rechts* [*Sistema dell'attuale Diritto romano*], vol. I, Berlin, 1840, Prefazione, p. XV: "La scuola storica... si propone innanzi tutto di estrarre dalla massa dei fatti giuridici attuali ciò che è di origine romana... quindi di eliminare da questi elementi romani quelli che sono morti, per permettere a quelli che sono rimasti vitali di svilupparsi e di operare in modo tanto piú libero e efficace."

[96] SAVIGNY, *Sistema dell'attuale Diritto romano* cit., t. I, Prefazione, pp. XIV-XV: "Si misconosce e deforma completamente la concezione storica del Diritto, ritenendo, come spesso accade, ch'essa dia valore assoluto alle forme giuridiche derivate dal passato, per cui avrebbero diritto di esercitare un dominio immutabile ed eterno. L'essenza di questa concezione consiste invece nel riconoscere egualmente ad ogni epoca il suo valore e la sua indipendenza; ciò che soprattutto vuole che si riconosca, è il vivente legame che collega il presente al passato, astraendo dal quale si riesce a cogliere soltanto l'aspetto esterno delle attuali istituzioni giuridiche, e non la loro essenza profonda." Cfr. SAVIGNY, *Vermischte Schriften* [*Scritti vari*], vol. I, Berlin, 1850, p. 13; *Ueber den Zweck der Zeitschrift für historische Rechtswissenschaft* [*Sullo scopo della rivista per la scienza storica del diritto*]: "La scuola storica ritiene che la materia del diritto sia stata fornita, non in modo arbitrario ma necessario, da tutto il passato della nazione, ch'essa derivi dal suo genio e dalla sua storia. L'attività razionale di ogni epoca deve proporsi come scopo fondamentale quello di comprendere questa materia giuridica nella sua storica necessità, di mantenerla in vita e di ringiovanirla."

non era il vecchio diritto feudale, ma il diritto romano, egli di fatto non difendeva gli interessi della nobiltà in declino, ma quelli della borghesia in ascesa, che, nel Codice Napoleonico, aveva assunto il diritto romano come base della legislazione borghese.

Tuttavia, poiché condivideva le tendenze controrivoluzionarie dei romantici, la sua dottrina, mettendo capo ad una esaltazione del passato, doveva assumere un carattere reazionario. Condannando il progresso rivoluzionario in nome del principio dello sviluppo organico, essa sarebbe servita a giustificare e a conservare lo stato di cose dominante; e nel momento in cui la questione costituzionale era oggetto di controversie sempre piú vivaci, il detto di Savigny: "Non si fa una Costituzione, essa si fa da sé," divenne la parola d'ordine di tutti i reazionari ostili alla concessione di una Costituzione.

Dato questo atteggiamento reazionario, le ricerche storiche propugnate dal Savigny in funzione di un rinnovamento organico della legislazione furono distolte dal loro scopo originario, e furono sempre piú dedicate ad un'analisi particolareggiata del diritto romano, che veniva elevato a dogma, ed il cui studio diventava fine a se stesso.

La Scuola storica del diritto suscitò le piú vivaci critiche. Hegel fu il primo a condannarla. In lui sul conservatorismo e sul tradizionalismo prevaleva il razionalismo, e la giustificazione storica era subordinata alla giustificazione della ragione. Se era d'accordo col Savigny nel ritenere che non fosse possibile ricondurre il diritto ad un complesso di formule astratte, concepite fuori della realtà storica, si rifiútava d'altra parte di ridurre il diritto al diritto "positivo," cioè alla realtà giuridica empirica, e negava a questa il valore assoluto che il Savigny tendeva ad attribuirle. La giustificazione storica delle forme giuridiche, come la concepivano G. Hugo e Savigny, non aveva ai suoi occhi valore di giustificazione razionale; egli poneva tra di esse la stessa differenza che aveva posto tra la scienza empirica e la scienza speculativa: riteneva infatti che la spiegazione e la giustificazione del diritto attraverso il metodo storico avessero un carattere precario, e valessero soltanto per un'epoca limitata e per circostanze determinate, e che solo la spiegazione e la giustificazione filosofiche avessero valore assoluto.[97]

[97] HEGEL, *Lineamenti della filosofia del diritto,* trad. it. cit., p. 24: "— Considerare il fenomenico presentarsi nel tempo e lo sviluppo delle individuazioni giuridiche, — tale pratica puramente storica, cosí come la conoscenza della loro consequen-

Una critica ancor piú vivace alla Scuola storica del diritto sarà fatta da E. Gans, discepolo liberale di Hegel, di cui K. Marx seguiva i corsi assieme a quelli di Savigny.

Superando Hegel, che, con la sua apologia del presente e la sua avversione per le idee rivoluzionarie, tendeva di fatto a porsi nella stessa prospettiva reazionaria di Savigny, E. Gans sosteneva, contro la Scuola storica del diritto, la necessità di una continua evoluzione razionale, determinata dallo sviluppo dialettico dell'Idea, dello Spirito del mondo. Respingendo le idee politiche conservatrici di Hegel, e adattando la dottrina hegeliana alle tendenze liberali del suo tempo, egli pensava che l'Idea assoluta, lungi dall'aver trovato la sua forma compiuta e definitiva nello Stato prussiano di allora e nella religione cristiana, dovesse continuare a svilupparsi, per giungere, attraverso la piena realizzazione della propria essenza, alla perfetta autocoscienza.

Conservando quindi di Hegel il concetto dello sviluppo razionale infinito della Storia, ma rifiutandosi di arrestarlo al presente e di attribuire a questo valore assoluto, E. Gans rimproverava a Savigny ed alla Scuola storica del diritto di misconoscere l'attività creativa dello Spirito, il che li induceva a sostituire alla necessità razionale la cieca necessità delle cause empiriche; ad attribuire a queste cause un'importanza di primo piano e un valore assoluto, idealizzandole sotto forma di tradizioni che esprimono l'anima e la vita del popolo; e quindi a subordinare il presente al passato, facendo di quest'ultimo l'ideale che bisognava restaurare.[98] Studiandosi, come Hegel, di dimostrare lo sviluppo e il concatenamento razionale delle grandi epoche storiche, e di seguire, nello svolgimento della storia, il cammino dello Spirito, egli collegava lo studio del diritto a quello della storia considerata nel

zialità intellettualistica, che deriva dalla comparazione delle stesse coi rapporti giuridici già esistenti, ha, nella sua propria sfera, il suo merito e il suo pregio, e resta fuori del rapporto con la trattazione filosofica, in quanto, cioè, lo svolgimento su fondamenti storici non si confonde affatto con lo sviluppo del concetto, e il chiarimento e la giustificazione storica non si estende al significato di una giustificazione efficace in sé e per sé."

[98] E. Gans, *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung* [*Il diritto di successione nel suo sviluppo storico universale*], vol. I, Berlin, 1826, Prefazione, pp. XII e XIII: "Tutto ciò che un popolo produce in un'epoca determinata, lo produce con la sua forza e la sua ragione. Seguirebbe una cattiva ispirazione se si provasse a sostituire questa ragione e questa forza con le Cronache dei tempi passati o con i codici della scuola storica. Lungi dal presumere, come quest'ultima, che il presente non possa fare opera creatrice se non associandosi strettamente a tutto il passato, bisogna dire invece che ciò che dà valore al presente e lo giustifica, è il fatto che in rapporto

suo sviluppo razionale.[99] Abbandonando alla storia narrativa il compito di esporre nei particolari la massa dei fatti, e riducendo alla funzione di scienza ausiliaria lo studio minuzioso dei testi, a cui il Savigny pretendeva di ricondurre la storia,[100] E. Gans, nella sua grande opera ***Il diritto di successione nel suo sviluppo storico universale***, collegava la storia di questo diritto a quella del principio di libertà, e ne dimostrava l'evoluzione parallela. Il diritto di testare, scriveva, ignoto in Oriente, dove la libertà non esisteva, compare in Grecia insieme all'adozione; esso si sviluppa a Roma sotto la Repubblica; quindi, sotto l'Impero, subisce delle restrizioni al pari della libertà; fino al momento in cui il Cristianesimo, sopprimendo la schiavitú, favorisce il suo pieno sviluppo. Limitata ancora ai beni mobili dal diritto feudale, la libertà di testare diventa completa col diritto nato dalla Rivoluzione francese, che la estende ai beni immobili.

Del resto, la sua lotta contro la Scuola storica del diritto s'ispirava piú a motivi politici che a ragioni filosofiche e giuridiche. Egli era infatti uno spirito democratico e liberale, e si studiava di diffondere in Prussia le idee che avevano trionfato in Francia con la Rivoluzione del 1830. Nel 1834, a Ruge, futuro direttore degli *Annali di Halle*, che gli domandava quali fossero le sue opinioni politiche, egli dichiarava: " Io sono con quella gente che sta dalla parte del progresso, che vuole

ad esso il passato è morto irrevocabilmente, non ha piú valore, e che solo il presente ha valore. Questo non significa che, non essendo legato al passato, il libero sviluppo della storia sia opera di una volontà arbitraria ed irrazionale. Ciò che di fatto si manifesta in ogni epoca ed in ciascun popolo è la ragione, che per realizzarsi si serve della sua intelligenza e della sua potenza. Per il presente il passato è qualcosa di assolutamente morto; ciò che non è morto è ciò che nel presente come nel passato costituisce la sostanza stessa della storia: la divina Ragione."

[99] *Ibid.*, p. XXX: " Nella misura in cui la Storia del Diritto non si contenta di avere per contenuto delle astrazioni, essa abbraccia necessariamente la totalità dello sviluppo nel tempo del concetto di Diritto, ed è quindi Storia universale. Essa non assegna valore assoluto né ad un popolo particolare né ad un'epoca determinata, e dà importanza ad un popolo solo nella misura in cui esso rappresenta un nuovo stadio dello sviluppo determinato dell'Idea. Poiché il Diritto non si identifica con l'Assoluto, il che costringerebbe a svilupparlo in modo del tutto astratto, e poiché esso esprime soltanto un momento dello sviluppo totale di un popolo, la storia del Diritto deve costantemente indicare gli stretti rapporti che collegano il Diritto al principio storico di un popolo."

[100] Pubblicando la *Filosofia della Storia* di Hegel, E. Gans scriveva nella sua prefazione che questa scienza perderebbe parte della sua dignità se dovesse occuparsi dei fatti nei loro particolari, e che doveva limitarsi a indicare le grandi linee dello sviluppo razionale della storia.

una monarchia costituzionale ed è ostile a dei passi indietro verso il Medioevo." [101]

Egli prendeva parte attiva a tutte le manifestazioni del liberalismo politico prussiano, faceva parte del circolo degli Amici della Polonia, fondato a Berlino dopo la repressione della insurrezione polacca, e, nel 1837, apriva una sottoscrizione a favore dei professori dell'Università di Gottinga, destituiti per aver protestato contro il colpo di Stato del re di Hannover.

Del resto, le sue idee democratiche superavano l'ambito del liberalismo borghese semiconservatore, fautore del "giusto mezzo." Profondamente deluso del governo di Luigi Filippo, che, diretto da banchieri, gli sembrava troppo sollecito a custodire e rafforzare i privilegi delle classi possidenti, egli reclamava profonde riforme a favore del popolo.[102]

Questo amore del popolo lo ravvicinava al socialismo: al pari di tutti gli spiriti piú illuminati del tempo, in particolare di H. Heine, egli partecipava ai due movimenti di opposizione che cominciavano a farsi luce in Germania, al movimento liberale borghese e al movimento democratico e sociale.

Durante i suoi soggiorni in Francia prima e dopo la Rivoluzione del 1830, egli si era convertito alla dottrina sansimoniana, e ne aveva accolto l'idea essenziale, cioè la necessità di una totale emancipazione dell'uomo attraverso una migliore organizzazione della produzione e una piú equa distribuzione delle ricchezze. Al pari di H. Heine, egli considerava fondamentale la questione sociale e già prima che la lotta

[101] Queste dichiarazioni sono riportate in un articolo degli "Hallische Jahrbücher" ["Annali di Halle"] dell'11 maggio 1840, p. 903; E. GANS, *Meine politischen Meinungen* [*Le mie opinioni politiche*].

[102] E. GANS, *Histoire du droit de succession en France*, preceduta da una notizia sulla vita e le opere di Gans di Saint-Marc Girardin, Parigi, 1845, p. XII: "La politica era la sua predilezione. Per questo amava tanto la Francia. Egli le era grato di aver avuto in Europa un'iniziativa che non è cessata, ed a questo proposito era esigente ed impaziente nei nostri confronti. Non poteva sopportare il fatto che la Francia sembrasse abbandonare questa vocazione; egli riteneva che fosse suo dovere di consacrarsi in Europa al trionfo della civiltà. 'Da un mese non faccio altro che costeggiare la Francia,' mi scriveva da Ginevra nel mese di settembre del 1832, 'senza peraltro potermi decidere ad entrarvi. Me lo impediscono il *giusto-mezzo* e la vostra borghesia sovrana. Se Dio ha fatto la Rivoluzione di Luglio per i bottegai di via Saint-Denis, smetterò di occuparmi di filosofia e di storia, perché non saprei commisurarla alla loro opera.'" Cfr. E. GANS, *Rückblicke auf Personen und Zustände* [*Sguardi retrospettivi sulle persone e gli avvenimenti del nostro tempo*], Berlin, 1836, pp. 117-118.

politica fosse realmente iniziata, prevedeva che sarebbe stata relegata in secondo piano dalla lotta sociale. Non nascondeva la sua simpatia per la classe operaia, sottoposta allora a spaventoso sfruttamento per l'assenza di qualsiasi legge sociale ed organizzazione sindacale, e riteneva che fosse dovere dello Stato sottrarla, mediante la socializzazione dei mezzi di produzione, ad una condizione altrettanto misera di quella degli schiavi. "I sansimoniani," scriveva nello stesso anno in cui K. Marx seguiva i suoi corsi, "hanno giustamente osservato che la schiavitú non è scomparsa; che, pur essendo stata formalmente abolita, materialmente essa continua a sussistere nel modo piú assoluto. Come nel passato c'è stata l'opposizione tra padrone e schiavo, poi tra patrizio e plebeo, e infine tra signore e vassallo, cosí ora assistiamo all'opposizione tra l'ozioso e l'operaio. Basta visitare le fabbriche per vedere centinaia di uomini e di donne miseri ed emaciati, che, al servizio e a profitto di un solo uomo, sacrificano la salute e tutti i piaceri della vita in cambio di uno scarso cibo. Non è forse pura schiavitú sfruttare l'uomo come una bestia, lasciandogli soltanto la libertà di morir di fame? È forse impossibile destare in questi miseri proletari una scintilla di moralità ed elevarli fino a partecipare consapevolmente a ciò che adesso eseguono macchinalmente? L'idea che lo Stato debba provvedere ai bisogni della classe piú numerosa e piú povera penetra a fondo nel nostro tempo... La storia futura dovrà parlare piú di una volta della lotta dei proletari contro le classi medie. Il Medioevo possedeva con le sue corporazioni un'organizzazione sociale del lavoro. Le corporazioni sono ora distrutte e non possono essere ricostituite. Ma il lavoro ormai emancipato si è forse sottratto al dispotismo della corporazione, al dominio assoluto del maestro, soltanto per cadere sotto quello del padrone della fabbrica? Non c'è alcun mezzo per rimediare a questo? Sí, ce n'è uno: la libera corporazione, la socializzazione." [103]

Animatore non meno che scienziato, e piú sollecito di convertire i suoi allievi alle idee che gli stavano a cuore, che di farne degli eruditi, Gans considerava la sua cattedra come una tribuna dall'alto della quale si compiaceva di commentare i grandi eventi del suo tempo. In

[103] E. Gans, *Sguardi retrospettivi sulle persone e gli avvenimenti del nostro tempo*, pp. 99-101. È interessante rilevare che K. Marx riprenderà alcune idee espresse da E. Gans in quest'opera, come, ad esempio, la distinzione tra corporazioni antiche e moderne, e lo schema della successione della lotta di classe tra padrone e schiavo, patrizio e plebeo, signore e vassallo, borghese e proletario.

quell'epoca di reazione, in cui la polizia e la censura impedivano ogni manifestazione di libero pensiero, l'Università, che era allora l'unico rifugio di questo pensiero, gli permetteva di diffondere idee che non avrebbe potuto esprimere nei giornali o nei libri.[104] I suoi corsi avevano enorme successo: erano seguiti da un numeroso uditorio di studenti, funzionari e ufficiali, che si accalcavano nel grande anfiteatro dell'Università.[105]

Grande era il suo influsso sugli allievi, e Marx lo subí tanto piú profondamente, in quanto c'era tra di loro comunità di aspirazioni. Senza voler pretendere addirittura che Gans abbia determinato interamente l'orientamento spirituale di Marx all'inizio del suo soggiorno a Berlino (abbiamo visto infatti che era già stato conquistato alle idee liberali sin dai tempi della sua prima educazione), si può dire nondimeno che Gans contribuí molto a rafforzare in lui non solo le tendenze liberali, ma anche quelle democratiche e sociali, e a convertirlo all'hegelismo, che avrebbe esercitato su di lui un influsso determinante.

L'influenza di Savigny, che in quel tempo operò su di lui congiuntamente a quella di Gans, non fu nemmeno essa trascurabile, almeno dal punto di vista metodologico; e l'insegnamento di questo maestro, che si sforzava di ricavare una dottrina dallo studio minuzioso dei fatti e dei testi, non sarebbe stato vano per lui.

Se, in un primo tempo, egli fu attratto piuttosto da Gans, che come Hegel riconduceva l'evoluzione della storia a quella delle idee, ben presto corresse quel che vi poteva essere di arbitrario in questa concezione, e attraverso un piú stretto legame tra idee e fatti operò in qualche modo la sintesi di questi due metodi.

[104] MAX RING riferisce nelle sue *Erinnerungen* [*Memorie*], Berlino, 1898, vol. I, p. 128, che il bidello di Gans, Feige, disse un giorno: "Questo semestre terremo un corso sulla Rivoluzione francese: sentirete che scalpore! "

[105] "Annali di Halle," Facoltà di Legge di Berlino, 3 giugno 1839, pp. 1049-1050: "Gans era non solo un uomo di scienza, ma anche un uomo di azione; in lui il carattere era all'altezza del sapere. Con impareggiabile coraggio egli ha saputo esprimere, nell'epoca della reazione, le aspirazioni alla libertà, e incoraggiare gli spiriti liberi... Discepolo di Hegel, aveva applicato il suo pensiero allo studio del diritto e della storia. In questi campi, egli esponeva il corso sovrano dell'Idea, e la sua influenza era diventata quella di un conquistatore che attirava a sé gli spiriti e i cuori di tutti i suoi uditori. Egli possedeva, piú di ogni altro discepolo di Hegel, doti di oratore, e quindi raccoglieva successi negati agli altri. Considerava la sua cattedra come una tribuna, dall'alto della quale parlava agli spiriti liberi del suo tempo, e la scienza diventava in lui il materiale del divenire della storia. I suoi uditori erano per lui non solo degli allievi, ma la generazione da cui dipendeva l'avvenire, e che egli preparava alla sua missione."

Oltre ai corsi di Savigny e di Gans, K. Marx frequentò, in questo primo semestre di studi a Berlino, un corso di H. Steffens sull'antropologia. Già a Bonn egli aveva avuto intenzione di studiare le scienze naturali, ma era rimasto disgustato dei corsi che vi si tenevano: non ebbe maggior fortuna a Berlino, dove i corsi erano della stessa qualità. Discepolo di Schelling, Steffens imbastiva speculazioni filosofiche intorno alla scienza, secondo la moda ancora imperante. Applicando le idee romantiche alle scienze naturali, egli animava tutta la natura, e vedeva in essa l'espressione inconscia dello Spirito, e nelle sue forze il manifestarsi di potenze occulte. Possiamo farci un'idea dei suoi corsi attraverso una critica apparsa negli *Annali di Halle*: " Steffens," vi si leggeva, " si è tuffato nei segreti e nei misteri della vita della natura, e si compiace di evocare figure enigmatiche là dove è difficile scoprirne. Tutto ciò che pensa e scrive è ispirato a questa concezione della natura. Egli incorpora tutti i concetti, siano essi di natura metafisica, morale, psicologica o religiosa, nei fiori e nei cristalli, e in questa magica trasformazione fa loro profondere oracoli. Egli sa trovare nella natura tutti i simboli della vita psichica, che esprimono il riflesso dell'Idea assoluta nella coscienza e nell'anima umana. Anche nel metallo e nella materia inorganica, vediamo manifestarsi la vita e le passioni umane, ed il mondo spiritualizzato delle piante e degli animali fa intravedere profeticamente un avvenire in cui lo spirito e la natura si congiungeranno in armoniosa unità." [106]

Queste strane speculazioni non potevano essere di gran vantaggio a Marx, specie in un momento in cui cominciavano i suoi tentativi di liberarsi dalle chimere romantiche.

Del resto l'elenco dei corsi ch'egli segue all'inizio della sua permanenza a Berlino ci dà solo un'idea molto incompleta della sua attività intellettuale. Infatti, sin dal primo semestre, comincia ad abbandonare il diritto per la filosofia, a cui chiede un sistema, una concezione del mondo capace di soddisfare le sue aspirazioni. " Dovevo," scrive al padre, " studiare il diritto, ma sentivo innanzi tutto il bisogno imperioso di lottare con la filosofia." [107] Si tratta infatti di una vera e

[106] " Annali di Halle," *Die Christliche Religionsphilosophie von H. Steffens* [*La filosofia cristiana della religione di H. Steffens*], 1 aprile 1841, p. 309.

[107] MEGA, I, vol. I², p. 209, lettera di K. Marx al padre del 10 nov. 1837. K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, 1957, prefazione, p. 9: " La mia specialità erano gli studi giuridici, ma io non li coltivavo se non come disciplina subordinata, accanto alla filosofia e alla storia."

propria lotta, nel corso della quale egli edifica sistemi che crollano non appena imbastiti, e si esaurisce in questo lavoro febbrile fino al momento in cui il sistema di Hegel gli rivela la verità.[108]

In un primo tempo, è il diritto che costituisce l'oggetto della sua speculazione. Infatti, all'inizio del 1837, egli mette mano ad una vasta opera sulla Filosofia del diritto, e a tal fine legge le opere di Heineccius e di Thibaut, e traduce i primi due libri delle *Pandette*.

Quest'opera, di cui dà lo schema nella lettera al padre del 10 novembre 1837, attesta sia l'influenza di Gans che quella di Savigny.[109] Quella di Savigny è rivelata dall'importanza preponderante del diritto romano, quella di Gans dalla tendenza speculativa dell'opera.

In una prima parte, intitolata *Metafisica del diritto,* Marx si sforzava di determinare *a priori* i principi generali del diritto; in una seconda parte, cui dava il titolo di *Filosofia del diritto,* si proponeva di dimostrare che questi principi erano realizzati nel diritto romano, ch'egli considerava, al pari di Savigny, come la forma ideale del diritto.

Ritenendo, come Savigny, che il diritto romano costituisse l'essenziale del diritto moderno, egli credeva di poter derivare da esso i principi generali costitutivi del diritto. Mentre Savigny, col suo senso sperimentato di storico, si limitava a ricercare nella legislazione del suo tempo gli elementi ancora vitali del diritto romano, K. Marx, spingendo piú in là quest'impresa, si proponeva di dimostrare, dando al diritto romano valore assoluto, che i suoi principi erano gli elementi determinanti, non solo del diritto tedesco, ma del diritto in generale.

Quest'impresa urtava in una difficoltà insuperabile, perché il diritto, nella sua concreta realtà, non è espressione di principi astratti, ma di rapporti sociali determinati, e assieme ad essi muta carattere, sostanza e forma.

Quindi il diritto romano, strettamente imparentato alla religione, e a carattere spiccatamente formalistico, differisce profondamente dal diritto moderno, che è fondato essenzialmente sul consenso; e non li

[108] Conosciamo la sua vita e i suoi lavori in quel periodo soltanto attraverso la lunga lettera ch'egli indirizzò al padre il 10 nov. 1837, e le lettere che questi gli inviava. Le altre lettere indirizzate al padre sono perdute, e quelle che inviava a Jenny sono state distrutte dalla figlia.

[109] MEGA, I, vol. I², pp. 215-217, lettera di K. Marx al padre del 10 nov. 1837.

si può assimilare se non deformandoli, come dimostra il tentativo di Marx.

Nello schema della sua opera, solo il consenso appare come causa di obbligazione. In esso, i contratti sono classificati in ordine logico secondo i vantaggi che ne ritrae l'una o l'altra parte, il che eliminava ogni differenza specifica, e permetteva a Marx di associare sotto la stessa rubrica contratti di natura diversissima, come la cauzione (*fidei jussio*) e la gestione di negozio senza mandato (*negotiorum gestio*). I contratti di assicurazione, che nella sua opera costituiscono una specie di termine medio tra i contratti a titolo oneroso e i contratti a titolo gratuito, occupano un posto del tutto sproporzionato rispetto a quello che avevano nel diritto romano. Infine, la distinzione da lui introdotta tra diritti personali e diritti reali è arbitraria, e non si capisce perché la locazione (*locatio conductio*) sia separata dalla vendita (*emptio venditio*), classificata a torto tra i diritti reali.[110]

Dopo aver portato molto avanti questo saggio, di cui, a suo dire, scrisse 300 fogli, K. Marx si accorse del suo errore. Egli si trovò dinanzi ad un vero e proprio mostro giuridico, costituito da un confuso miscuglio di elementi di diritto romano e di concetti giuridici moderni, e nella lettera al padre ne fece lui stesso un'aspra critica, ispirata alla filosofia di Hegel, che nel frattempo aveva fatto sua.

Il fallimento di questo tentativo lo distoglie momentaneamente dalla speculazione filosofica e lo riconduce alla letteratura e all'arte. Si immerge allora nella lettura di opere di estetica e di storia, legge il *Laocoonte* di Lessing, l'*Erwin* di Solger, la *Storia dell'arte* di Winc-

[110] *Ibid.*, pp. 216-217.

DIRITTO PRIVATO CONTRATTUALE

A) *Diritto personale*

I. - Contratti a titolo oneroso:
  a) Contratti di società (*societas*);
  b) Contratti di locazione (*locatio-conductio*);
    1) relativo a servizi (*locatio-conductio* in senso stretto); mandato (*mandatum*).
    2) relativo a beni: *usus fructus* (terreni); *habitatio* (case).
II. - Contratti di assicurazione.
III. - Contratti a titolo gratuito:
  a) Fideiussione (*fidei jussio*); gestione di negozio (*negotiorum gestio*);
  b) Donazione (*donatio-gratiae promissum*).

B) *Diritto reale*

I. - Contratto a titolo oneroso: (*permutatio, mutuum usurae, emptio venditio*).
II. - Contratto a pegno: (*pignus*).
III. - Contratto a titolo gratuito: (*commodatum, depositum*).

kelmann, la *Germania* di Tacito e la *Storia tedesca* di Luden.[111] Nello stesso tempo, obbedendo alla sua inclinazione alla letteratura, scrive il primo atto di un dramma fatalista, l'*Oulanem*, un romanzo satirico, *Scorpione e Felice*, e alcune poesie che nell'ottobre 1837 invia al padre per il suo compleanno.[112]

Il valore letterario di queste produzioni, come quello dei suoi primi componimenti poetici, è quasi nullo. Il loro solo interesse sta nel mostrarci l'orientamento spirituale e lo stato d'animo di Marx, nel momento in cui si va formando la sua personalità.

Il dramma *Oulanem*, di cui scrive soltanto il primo atto, riecheggia i tetri orrori dei drammi fatalisti allora in voga.[113] Tali drammi, il cui scopo era di immergere gli spettatori in un'atmosfera di terrore e d'angoscia con i mezzi piú volgari: rumori strani e sinistri nelle tenebre, assassinii rappresentati con una messa in scena raccapricciante, ecc., erano l'espressione ideologica della decadenza della società feudale, e, attraverso una sistematica deformazione del reale, segnavano nell'ambito del teatro il punto d'approdo del romanticismo. È questa l'atmosfera che regna nell'*Oulanem*. Tutti i personaggi sono avvolti in un mistero, il cui intreccio è molto oscuro. Per quanto si può arguire da quest'unico atto, esso si riduce piú o meno a questo: due stranieri, Oulanem (anagramma di Manuelo) e Lucindo, sono accolti in una città italiana da un borghese, Pertini, che riconosce in Oulanem un suo nemico. Tutto preso dall'idea della vendetta, Pertini rivela a Lucindo ch'egli non è altro che un bastardo, e gli fa conoscere una fanciulla, Beatrice, che sembra essere una sua sorella, e di cui s'innamora. Beatrice, fidanzata ad un uomo che non ama, s'innamora anch'ella di lui, ma ha l'oscuro presentimento che questo amore sarà loro fatale. Infatti il fidanzato li sorprende insieme, e mentre ella cade in deliquio i due rivali si battono a duello.

Del resto, nulla di tutto questo appare in modo chiaro nel dramma, che s'interrompe a questo punto. Tutto si riduce a discorsi confusi, interrotti da scoppi di collera, che rispecchiano lo stato d'animo tragico e disperato di Marx. Questo stato d'animo si esprime in particolare in un monologo del suo eroe Oulanem, che, sfidando e apo-

[111] *Ibid.*, p. 218, lettera di K. Marx al padre del 10 nov. 1837. Egli legge anche *Tristia* di Ovidio e il *Diritto penale* di Klein.
[112] *Ibid.*, p. 218.
[113] *Ibid.*, pp. 59-75.

strofando un mondo ostile, vuole precipitare nel nulla e trascinare nella sua caduta l'intero universo:

" È la fine. La mia ora è giunta, le lancette si fermano, l'edicola crolla. Presto stringerò al cuore l'eternità e le urlerò la gigantesca maledizione dell'umanità. L'eternità non è altro che un eterno dolore, una morte indicibile e immensa, un vile strumento ideato per farsi beffe di noi, che, come meccaniche rotelle di un orologio, esistiamo soltanto per servire da ridicolo calendario allo spazio e al tempo, esistiamo soltanto perché qualcosa accada e scompaia. Ci voleva un oggetto che mancasse al mondo, una muta sofferenza che, stringendolo con la forza immane, lo trascinasse negli spazi. Allora la morte diventa viva, assumendo aspetto umano; la sofferenza della pianta, il lento logorio della pietra, il lamento dell'uccello che cerca invano dei canti per dire ciò che l'offende nella sua vita aerea, tutto ciò che, trascinato in una cieca lotta, si consumava nelle discordie e nei contrasti, ora insorge, ed incarnandosi nell'uomo trova un cuore ed una voce per scagliare alla vita la sua maledizione! Devo incatenarmi alla ruota infuocata per danzare pieno d'ebbrezza nella ridda delle eternità! Se ci fosse un abisso ove tutto s'annientasse, mi ci precipiterei a rischio di distruggere il mondo che s'interpone tra di noi. Questo mondo si spezzerebbe sotto le mie maledizioni, stringerei nelle mie braccia la dura realtà, che perirebbe soffocata dalla mia stretta. Affondare nel nulla, sparirvi ed annientarvisi del tutto, questa sarebbe vera vita. Purtroppo, trascinati dalla corrente dell'eternità, siamo costretti a cantare, con la morte nel cuore, l'inno al creatore, con la fronte arrossata da una vergogna che il sole non può cancellare. Vane sono le maledizioni della nostra anima incatenata, e vano è lo sguardo che freme di gioia all'idea di annientare ogni cosa coi suoi raggi velenosi: non possono scacciare lontano da noi i mondi che ci opprimono col loro peso. Purtroppo, siamo destinati a vivere, con l'anima angosciata e vuota, eternamente incatenati al duro scoglio dell'esistenza. I mondi ci trascinano nella loro ridda urlando il loro canto di morte, mentre noi, buffoni di un Dio senza viscere, ci coviamo amorevolmente la vipera in seno, per vederla rizzarsi nella sua onnipotenza e coprirci del suo disprezzo, mentre il vano canto delle onde mugghia eternamente ai nostri orecchi, estenuando la nostra nausea. Ma il dado è tratto, distruggiamo alla

svelta questa trama di menzogne, e finisca nella maledizione ciò che la maledizione ha generato." [114]

Il dramma era l'immagine delle interne lotte a cui era in preda Marx, disperato di non vedere né un esito favorevole al suo amore, né un chiaro scopo alla sua vita; il suo romanzo *Scorpione e Felice* era invece una descrizione satirica dell'ambiente berlinese piccolo-borghese, in cui egli viveva.[115] Col suo carattere caotico e un po' confuso, questo romanzo si avvicina al dramma. Esso è composto di una serie di frammenti sconnessi, in cui compaiono, secondo l'estro dell'autore, alcuni tipi caratteristici della piccola borghesia berlinese: il sarto Mertens, suo figlio Scorpione, il lavorante Felice, Greta la cuoca e il burocrate Engelberto.

Ciò che v'è di interessante in questo romanzo, che nello stile e nella forma riecheggia gli *Elisir del diavolo* di E.T.A. Hoffmann, è la critica della reazione prussiana, che Marx accompagna a quella dell'ambiente piccolo-borghese di Berlino. Sotto le sembianze del sarto e della sua famiglia "teutonica e cristiana," personaggi stupidi e gretti, egli mette in ridicolo gli sciovinisti tedeschi del suo tempo, che, avversari del liberalismo, si compiacevano di atteggiarsi a difensori della religione cristiana e delle tradizioni germaniche.[116] Questa è la prima allusione politica contenuta nelle opere di Marx: essa prova che, conforme all'orientamento generale del suo pensiero, ricevuto dal padre e dai maestri, e accentuato dall'influenza che Gans esercitava allora su di lui, egli si era schierato risolutamente sin da quel momento a fianco dei democratici e dei liberali, nella lotta che essi conducevano contro i reazionari. Del resto, tre capitoli del romanzo erano dedicati ad episodi di questa lotta; nel primo egli criticava l'istituzione del maggiorascato, che il governo prussiano voleva restaurare in Renania per rafforzare il potere della nobiltà [117]; negli altri due, attaccava la Scuola storica del diritto, a cui rimproverava, come Gans, il suo orientamento reazionario e la sua tendenza a ridurre lo studio del diritto ad una esegesi filologica e storica, senza tener conto del suo elemento razionale.[118]

[114] *Ibid.*, pp. 68-69, *Monologo di Oulanem.*
[115] *Ibid.*, pp. 76-89.
[116] *Ibid.*, pp. 78, cap. XXI.
[117] *Ibid.*, p. 83, cap. XXIX. *Kabinetsordres* [*Editti regi*] del 16-1-1836 e del 23-1-1837.
[118] *Ibid.*, pp. 78-79, cap. XXI; p. 84, cap. XXXI.

Al pari del dramma e del romanzo, le poesie ch'egli scrive in quel tempo, e che invia in ottobre al padre, interessano solo come testimonianze del suo stato d'animo e delle sue tendenze intellettuali, politiche e sociali.[119]

La raccolta è composta di poesie liriche e di poesie satiriche.

La maggior parte delle poesie liriche somigliano a quelle indirizzate alla fidanzata qualche mese prima; come in queste, che del resto sono in parte riprodotte in questa raccolta, vi ritroviamo i personaggi e i temi del piú banale romanticismo, ed anche le invettive contro il mondo, che all'autore appare tetro ed ostile.

Questi sentimenti esaltati e selvaggi, in cui certo si deve tener conto della parte esercitata dal romanticismo, riflettono l'agitazione della sua anima, che non trova appagamento né quiete, né negli studi che allora faceva, né nella vita piatta e mediocre che gli offriva Berlino.

A differenza delle prime poesie, la sua ribellione non si rivolge piú contro il mondo in generale, ma contro la società.

In assenza di una vita politica, egli, secondo la voga del tempo, trasferisce la critica politica e sociale sul terreno letterario, e in una serie di epigrammi dileggia la piatta letteratura e i mediocri scrittori dell'epoca. A questi egli contrappone, come rappresentanti dell'umanesimo e del progresso, Goethe e Schiller; e li difende contro i detrattori, piccoli borghesi gretti e pietisti, che rinfacciavano a Schiller il suo idealismo e a Goethe il suo panteismo.[120]

" Schiller ha il difetto di non saper piacere ai suoi lettori mettendosi alla loro portata; di elevarsi troppo in alto invece di piegarsi sotto il giogo della vita quotidiana; di dilettarsi troppo del fragore del tuono e dei lampi, e di non partecipare affatto allo spirito popolare." [121]

" Egli (Schiller) sarebbe stato accettabile se avesse letto meglio la Bibbia, e la sua *Campana* sarebbe stata un eccellente poema, se avesse accennato alla Resurrezione, e mostrato il Cristo nell'atto di recarsi nella città sul suo asinello. Inoltre, nel suo *Wallenstein,* egli avrebbe dovuto parlare delle vittorie di Davide e dei suoi combattimenti contro i filistei."

119 Questa raccolta è stata trovata dal dott. H. Stein nelle carte del dott. Roland Daniels, a cui K. Marx, lasciando Colonia nel 1849, aveva affidato parte dei suoi manoscritti e la sua biblioteca.

120 Mega, I, vol. I², pp. 43-45.

121 *Ibid.*, p. 43.

Ancor piú energicamente egli difende Goethe dagli attacchi dei pietisti, e in particolare di Pustkuchen [122]:

" Lui, Goethe, ha troppo il gusto del bello, e preferisce la contemplazione di Venere a quella dei pezzenti; in verità, egli sa vedere le cose dal basso, tuttavia, quando vuole innalzarsi, non può fare a meno di dare ai suoi personaggi un carattere troppo etereo: il suo ideale è privo d'anima... Schiller, invece, sa dipingere l'ideale meglio di lui: e piace riconoscere in lui certe idee, anche se non se ne afferra sempre il significato profondo." [123]

" Goethe," egli dice, " è oggetto di orrore per le donne, specie per le vecchie, alle quali non garba affatto. È che il poeta si è immerso solo nella natura, e quindi ha trascurato la morale; mentre avrebbe guadagnato molto a studiare Lutero e a trarne ispirazione per i suoi versi. Se a volte egli ha aspirato alla bellezza, non l'ha mai raggiunta, perché ha dimenticato di invocare il creatore."[124]

" Volendo vivere soltanto per sé, Faust non ha saputo innalzarsi se non col peccato; dubitando di Dio e del mondo, ha dimenticato le parole di Mosè; mentre quella sciocca Margherita, invece di essere tanto ingenua da amarlo, avrebbe fatto meglio a ricordargli continuamente che, una volta diventato preda del demonio, sarebbe stato punito nel giorno del giudizio." [125]

Questi epigrammi, in cui trova espressione l'ammirazione del giovane Marx per i grandi classici della letteratura tedesca, nei quali egli ravvisa i rappresentanti del moderno umanesimo tedesco, attestano la sua avversione al pietismo reazionario e allo spirito gretto dei piccoli borghesi; tuttavia, essi non sono ancora informati ad una chiara visione politica e sociale, ma ad un idealismo piuttosto generico.

Lo stesso idealismo gli detta gli epigrammi diretti contro le scienze esatte, specie la chimica, la matematica e la medicina, alle quali rimprovera di considerare soltanto l'elemento materiale del mondo, di eliminarne l'elemento spirituale, e di ridurre ogni cosa a processi meccanici o a formule algebriche, invece di considerare la realtà vi-

[122] Il pastore luterano Pustkuchen aveva criticato Goethe come " il piú tipico rappresentante delle tendenze moderne licenziose e depravate," e aveva pubblicato dal 1821 al 1828 un'imitazione devota del celebre romanzo di GOETHE, *Wilhelm Meister.*

[123] MEGA, I, vol. I², p. 43

[124] *Ibid.*, p. 44.

[125] *Ibid.*, p. 45.

vente nel suo sviluppo organico.[126]

Fra questi epigrammi ve ne sono alcuni in cui, come nel suo romanzo, Marx rivolge la sua critica direttamente contro la società del tempo. In uno di essi egli dileggia lo spirito angusto e gretto della piccola borghesia indifferente alle grandi questioni e alle idee elevate, desiderosa solo di calma e di riposo, e appassionata solo per le cose di teatro, Marx la rappresenta nelle sembianze di un pubblico apatico, la cui quiete nulla può turbare, e che apprezza soltanto le opere mediocri di un Raupach, fabbricante di commedie sentimentali, o di un Pustkuchen, autore di una parodia moraleggiante del *Wilhelm Meister* di Goethe.

" Comodamente stupido nella sua poltrona siede in silenzio il pubblico. Nulla può turbare la sua quiete, né la tempesta che imperversa, né le nubi che oscurano il cielo, né i lampi che lo solcano.

" Quando il sole torna a brillare, la brezza mormora e la tempesta si placa, egli si alza con gran rumore, scrive un libro in cui sottolinea che il temporale è passato, poi, volendo andare al fondo delle cose e dando libero corso alla sua fantasia, critica il comportamento del cielo, dicendo che dovrebbe agire in modo piú sistematico. Va a cercare in soffitta, come un bambino, delle anticaglie tarlate per gli anni, invece di sforzarsi di comprendere il suo tempo e di lasciare che l'universo segua il suo corso, come l'onda schiaffeggia lo scoglio." [127]

Questa critica alla mentalità angusta e fiacca della piccola borghesia tedesca è, assieme alle critiche contenute nel dramma e nel romanzo, la prima manifestazione in Marx di un sentimento di ribellione contro la società borghese del suo tempo. Infatti, non si tratta qui della consueta condanna della società fatta dallo studente che, liberandosi dalla tutela paterna, protesta contro ogni regola ed ogni disciplina, ma di un preannuncio della grande critica della società borghese, a cui Marx avrebbe dedicato la sua vita.

Questa critica assume un carattere piú spiccatamente politico in un altro epigramma, diretto contro l'atteggiamento della borghesia tedesca dopo la guerra di liberazione. Certo, queste guerre, provocando la caduta di Napoleone, avevano liberato la Germania, ma non le avevano dato né la libertà, né l'unità, e ciò per l'ignavia della borghe-

[126] *Ibid.*, pp. 15-16-17, cfr. anche *Scorpione e Felice*. Critica della chimica, cap. XXXI, p. 84.
[127] *Ibid.*, p. 41, epigramma I.

sia, che non aveva opposto alcuna resistenza alla politica reazionaria dei sovrani. In questo epigramma, Marx rimprovera alla borghesia di disinteressarsi per viltà delle questioni politiche, di essere quindi costretta a cercare rifugio in sogni utopistici, e di mostrarsi tanto piú audace nella sfera dell'immaginazione, quanto piú timida era nel campo dell'azione.

" Una volta i tedeschi sono insorti e sono giunti fino alla vittoria delle nazioni. Ma non appena tutto ciò fu finito, si poté leggere a tutti gli angoli delle strade che erano accaduti miracoli, e che ben presto la gente avrebbe camminato su tre gambe. Afflitti assai per tutte queste cose, cominciarono a vergognarsi di se stessi, dicendo: 'Troppo è accaduto tutto in una volta, bisogna ritornare buoni e quieti e quanto al resto si potrà farne argomento di libri, dovrebbe esser facile trovar dei compratori.' "[128]

In questa critica della borghesia tedesca, che non era riuscita a dare alla Germania né la libertà né l'unità, scopi essenziali delle guerre di liberazione, Marx riprendeva l'idêa — già espressa all'esame di maturità, nel suo componimento di tedesco — con cui respingeva la scelta di una carriera che allontanasse dall'azione, e condannava la tendenza della borghesia tedesca a trasferire le lotte politiche su di un piano ideologico e a ridurle a semplici lotte di idee, per timore di impegnarsi nell'azione. Tuttavia, bisogna notare che egli stesso conferiva alla sua critica un carattere idealistico e astratto, perché non la ricollegava ancora al movimento politico e sociale del suo tempo.

In complesso queste poesie erano anch'esse mediocri: tuttavia avevano piú saldezza e sostanza delle prime. Il suo lirismo si era fatto piú robusto, ed egli dice di aver intravisto allora, come un lontano palazzo di fate, il regno della vera poesia; ma questa visione, lungi dallo spronarlo, gli diede invece coscienza dei suoi limiti e lo distolse dalla poesia lirica.[129] Nondimeno serbò un gusto sicuro per la bellezza poetica, gusto che piú tardi avrebbe fatto di lui il consigliere, amato e insieme temuto, di grandi poeti come Heine e Freiligrath.

Al termine di questo primo semestre, la sua salute era forte-

[128] *Ibid.*, epigramma III, p. 42.

[129] *Ibid.*, lettera al padre del 10 nov. 1837, p. 218: " E tuttavia queste ultime poesie sono le sole in cui all'improvviso, come per un tocco di bacchetta magica — in un primo tempo fu un colpo terribile — il regno della vera poesia mi balenò davanti come un lontano palazzo di fate, e tutte le mie creazioni si dissolsero nel nulla."

mente scossa sia dall'eccessivo lavoro intellettuale, che dalla tensione nervosa provocata dalla falsa situazione in cui si trovava nei confronti della fidanzata e dei genitori di lei. Jenny non soffriva meno di questa situazione, e del segreto cui era vincolata nei confronti della famiglia. Per non dare appiglio a sospetti, doveva continuare a menare la stessa vita mondana, e ad andare al ballo. Mentre le sue amiche si fidanzavano e si sposavano, ella respingeva tutti i pretendenti, e ciò cominciava già a suscitare qualche chiacchiera. Il suo profondo amore per Marx le dava la forza di fronteggiare l'ostile diffidenza che sentiva crescere attorno a sé, ma a volte non riusciva a difendersi da un senso di timore e di scoramento.[130]

Nel marzo 1837, per porre fine ad una situazione che diventava intollerabile, Marx scrisse ai genitori di Jenny e chiese loro la sua mano. La sua richiesta, grazie all'affetto che nutriva per lui il barone di Westphalen, fu accolta, nonostante l'opposizione di una parte della famiglia, specie del fratellastro di Jenny, Ferdinand von Westphalen, che era stato proprio allora nominato consigliere del governo a Treviri.

Tuttavia il fidanzamento, che doveva esser reso ufficiale non prima della fine dell'anno, non mise fine ai tormenti di Marx, perché, per eccesso di pudore, la sua fidanzata esitò e tardò a scrivergli.[131]

Questo silenzio, unito ad un eccesso di lavoro in tutti i campi: diritto, filosofia, arte, letteratura, e alla severa autocritica cui sottoponeva ciò che scriveva, lo rese ancor piú nervoso. Un medico gli consigliò allora di lasciare la città per riposarsi in campagna; e cosí andò a stabilirsi per qualche tempo in un villaggio negli immediati dintorni di Berlino, a Stralau, in cui abitava Gans, e dove presto si ristabilí.[132]

La crisi intellettuale che egli andava attraversando in quel tempo

[130] MEGA, I, vol. I², p. 201, lettera di H. Marx a K. Marx, Treviri, 3 febb. 1837, e p. 203, lettera del 2 marzo 1837.

[131] *Ibid.*, p. 212, lettera di H. Marx a K. Marx, 16 sett. 1837: "Che ella non ti scriva, lo ritengo — non trovo altra parola — infantile, ma è certo che nutre per te l'amore piú assoluto, e c'è mancato poco che non lo provasse con la morte... Puoi esser certo, come lo sono io, che nessun principe potrebbe staccarla da te. Ti è legata anima e corpo, e alla sua età fa per te — non dimenticarlo mai — un sacrificio di cui, certo, ben poche fanciulle sarebbero capaci. Se pensa di non volerti o di non poterti scrivere, lasciala fare, per amor di Dio. In fondo non si tratta che di un segno esterno, di cui ci si può privare, quando si è sicuri dei sentimenti."

[132] *Ibid.*, p. 218, lettera di K. Marx al padre, 10 nov. 1837: "Le molteplici occupazioni che, durante questo primo semestre, mi avevano costretto a vegliare per tante notti, le interne lotte che dovevo sostenere, i molteplici incitamenti a lavori dai

era in gran parte dovuta al fatto che, orientandosi sempre piú verso un liberalismo democratico, non poteva appagarsi del romanticismo, che rispondeva alle tendenze reazionarie dell'epoca. Durante il suo soggiorno a Stralau, Marx si distacca, a prezzo di una dura lotta interna, sia dal romanticismo che dall'idealismo di Kant e di Fichte, e, facendo propria la filosofia di Hegel, si solleva ad una concezione piú realistica del mondo.

Marx riteneva che la mediocrità dei suoi tentativi, sia poetici che giuridici, fosse dovuta al fatto che opponeva alla realtà un ideale arbitrario; perciò si proponeva ora di derivare l'idea dalla realtà stessa. "Liberandomi," scriveva al padre, "dall'idealismo, che io, tra l'altro, avevo nutrito e comparato con quello fichtiano e kantiano, giunsi a cercare l'idea nella realtà stessa. Gli dei, che prima abitavano al di sopra della terra, ora ne diventavano il centro."[133]

In quest'evoluzione dall'idealismo al realismo, egli partecipava alla tendenza che si andava allora delineando in tutti i campi sotto l'impulso dello sviluppo economico e scientifico. Questo sviluppo, che legava l'uomo sempre piú strettamente al suo ambiente naturale e sociale, e gli dava una conoscenza sempre piú esatta della natura e delle sue leggi,[134] non consentiva piú di sottomettere, al modo dei romantici, la realtà ai capricci dell'immaginazione, e determinava un adeguamento sempre piú rigoroso delle idee ai fatti. Nel dominio della filosofia, questo adeguamento era segnato appunto dalla dottrina di Hegel, la quale, pur serbando l'elemento spirituale, l'Idea, come principio primo degli esseri e delle cose, lo integrava nella realtà, di cui esprimeva lo sviluppo.

In un primo tempo egli aveva provato avversione per questa dottrina, che giudicava di un realismo grossolano, e la cui dialettica gli

quali, alla fine, non dovevo trarre un grande arricchimento, e che mi facevano trascurare la natura, l'arte e il mondo, e allontanare i miei amici: di tutto ciò il mio corpo risentiva gli effetti. Un medico mi consigliò la campagna, e per la prima volta attraversai la città per tutta la sua lunghezza, per andare a Stralau, nella periferia. Non pensavo che, da giovane pallido e anemico, quale ero, mi sarei trasformato in poco tempo in un robusto giovanotto."

[133] *Ibid.*, p. 216: lettera di K. Marx al padre del 10 nov. 1837.

[134] In Germania, Schwamm scopriva che la cellula costituiva l'elemento fondamentale degli esseri viventi, animali e piante: la fisiologia compiva grandi progressi con Liebig, le matematiche con Gauss. Robert Mayer scopriva la legge della conservazione dell'energia. Parallelamente, si progrediva anche in campo industriale, specie per opera dei fratelli Siemens.

sembrava uggiosa e strana; e nei suoi epigrammi e nel suo romanzo ne aveva criticato la rozzezza del concepimento e la falsa apparenza di profondità, generata da un linguaggio lambiccato e oscuro.

Hegel. Epigrammi.

I

" Avendo scoperto, a prezzo di lunghe meditazioni, le cime e insieme gli abissi del pensiero, posso permettermi, come un dio, di essere ruvido, e di circondarmi di mistero. Nelle lunghe ricerche che mi hanno portato sulla mobile onda dei pensieri, ho trovato le parole che li sostituiscono e rimango attaccato ad esse." [135]

II

" Insegno parole implicate in un viluppo caotico e diabolico; ognuno può interpretarle a suo piacere, perché nulla le vincola in stretti limiti, non piú delle parole e dei pensieri che il poeta, ispirandosi ai flutti mugghianti e alle rocce scoscese, presta alla sua benamata. In ciò che il poeta immagina, riconosce e prova, ognuno può attingere a suo piacere il confortante nettare della saggezza: cosí in me, che ho detto tutto, perché vi ho detto un nulla! " [136]

Durante il soggiorno a Stralau, Marx si immerse nello studio della filosofia hegeliana, che prima aveva criticato. Nel corso dell'evoluzione intellettuale che lo allontanava dal romanticismo, non si convertí d'un tratto all'hegelismo, ma cominciò col porsi a mezza strada tra l'idealismo kantiano e fichtiano, che gli appariva troppo remoto dal reale, e l'hegelismo che ancora riteneva troppo contaminato dalla volgare realtà. Questa posizione intermedia trovò espressione in un terzo epigramma diretto contro Hegel.

" Kant e Fichte amavano innalzarsi verso regioni eteree, in cerca di un paese straniero; quanto a me, mi contento di afferrare ciò che mi offre la strada." [137]

Per difendersi dall'influenza di una dottrina che suscitava an-

[135] *Ibid.*, p. 41.
[136] *Ibid.*, p. 42, cfr. *ibid.*, p. 86, *Scorpione e Felice*, cap. XXXIX.
[137] *Ibid.*, p. 42.

cora la sua avversione, e per precisare il suo nuovo pensiero, scrisse allora un lungo dialogo filosofico: *Cleante o del cominciamento e dello sviluppo necessario della filosofia,* in cui dimostrava come dio, che in origine è puro concetto, sviluppi dialetticamente la sua essenza, manifestandosi sotto forma di religione, di natura e di storia. Questo tentativo, che gli costò una immensa fatica, ebbe un risultato inaspettato: lo condusse infatti, " come una perfida sirena, nelle braccia del nemico," cioè di Hegel, perché la conclusione a cui giunse — la creazione di ogni reale mediante lo sviluppo dialettico dell'Idea — era il principio della filosofia hegeliana.

" Avevo letto," scrisse al padre, " dei frammenti della filosofia di Hegel di cui m'infastidiva la grottesca ed aspra melodia dialettica. Volevo immergermi ancora una volta in quel mare, ma con la ferma intenzione di trovare nella natura spirituale la stessa necessità, determinatezza e concretezza della natura materiale, di non ricorrere piú ad artifici dialettici, e di esporre la pura perla alla luce del sole.

" Scrissi un dialogo di circa ventiquattro fogli, *Cleante o del cominciamento e dello sviluppo necessario della filosofia.* In una certa misura l'arte e la scienza qui si univano... mi misi alacremente al lavoro per uno sviluppo filosofico-dialettico della divinità, che, come concetto in sé, si manifesta sotto forma di religione, di natura e di storia. La mia ultima frase era l'inizio del sistema di Hegel, e questo lavoro per il quale avevo dovuto assimilare in parte le scienze della natura, Schelling e la storia, e che mi era costato una pena infinita e che, mentre doveva essere una nuova logica, era scritto in modo cosí oscuro, che adesso stento io stesso a ripensarlo, questo figlio prediletto covato al chiaro di luna, mi conduce come una perfida sirena nelle braccia del nemico." [138]

Il fallimento di questo tentativo lo riempí di stizza; abbandonando momentaneamente la filosofia, si immerse di nuovo in studi di diritto, corrispondenti press'a poco ai corsi frequentati nel settembre estivo del 1837.[139]

Poi, la filosofia lo attirò di nuovo, e, dopo aver studiato per intero la dottrina hegeliana (ne conosceva infatti soltanto dei frammenti), si

[138] *Ibid.*, pp. 216-219, lettera di K. Marx al padre, 10 nov. 1837.

[139] *Ibid.*, p. 219, lettera di K. Marx al padre, 10 nov. 1837. In quel tempo, legge il *Diritto del possesso* di SAVIGNY, il *Diritto penale* di FEUERBACH e GROLMANN, il *Sistema delle Pandette* di WENNING-INGENHEIM, la *Doctrina Pandectarum* di MÜHLENBRUCH, la *Concordia discordantium canonum* di GRAZIANO; le *Institutiones* di LANCELLOTTI; i capitolari dei re franchi e i brevi dei papi; e inoltre il *De verborum significa-*

convertí a questa filosofia, che lo affascinava suo malgrado, e che doveva allora esercitare un'influenza determinante sul pensiero e sulla vita di Marx, avvinto, a quanto pare, dal suo realismo e da quella melodia dialettica che metteva in moto l'universo intero secondo il ritmo che gli imponeva, e consentiva di sottoporlo a un andamento razionale.

Questa sua conversione all'hegelismo doveva compiersi in un circolo di giovani dottori in teologia o in filosofia, ferventi seguaci della filosofia hegeliana, che presto avrebbero avuto una parte importante nel movimento della Sinistra hegeliana.

Questo circolo, il " Doktorklub " si riuniva in un caffè della via dei Francesi (Französische Strasse). I suoi membri, uniti da uno stesso idealismo, da un eguale entusiasmo nella ricerca della verità e da una stessa sete di sapere, discutevano con fervore la filosofia di Hegel, che dominava allora i loro spiriti. I principali esponenti del circolo, quelli che Marx frequentava con maggior piacere e profitto, erano:

Adolf Rutenberg (1808-1869), che era stato arrestato come seguace della " Burschenschaft," e che in quel tempo era professore di geografia nella Scuola dei Cadetti. Non era né una mente profonda, né un grande scienziato, ma scriveva con stile spigliato per il giornale liberale di Amburgo, *Il Telegrafo per la Germania*, diretto da Gutzkow, divertenti corrispondenze abilmente riempite di allusioni politiche. In quel tempo Marx lo stimava molto, e in una lettera al padre lo chiamava il suo migliore amico.

Karl Friedrich Köppen (1808-1863), professore di storia presso la " Königsstädtische Schule." Era un giovane studioso che in quel tempo si occupava in modo particolare della letteratura dei paesi scandinavi, e che piú tardi doveva farsi conoscere coi suoi lavori sugli storici tedeschi, e in particolare col suo libro *La religione di Budda e le sue origini* (1857-1859).

L'animatore del circolo era Bruno Bauer (1809-1882), che dal 1834 teneva dei corsi alla facoltà di teologia. Egli si segnalava non solo per la vastità del sapere, ma anche per l'ironia mordace e per una profon-

tione di Cramer, la *Rettorica* di Aristotele e il *De augmentis scientiarum* di Bacone.

Ibid., p. 248, corsi seguiti da K. Marx durante il semestre estivo 1837 e il semestre invernale 1837-1838. Durante questi due semestri seguí soltanto i corsi di Heffter, che, come Gans, era un hegeliano liberale. Semestre estivo 1837. Diritto canonico. Procedura civile tedesca. Procedura civile prussiana. Semestre invernale 1837-1838. Procedura penale.

dità e un'arditezza di pensiero che dovevano fare di lui uno dei capi della Sinistra hegeliana.[140]

L'influsso dell'hegelismo sul pensiero di Marx appare sin dall'inizio molto profondo. Se ne rileva una prima manifestazione nella critica che egli muove alle sue prime opere, specie al suo saggio sulla filosofia del diritto, al quale rimprovera non tanto le sue stranezze giuridiche, quanto l'idealismo che lo ispira e che determina i suoi errori di concezione e di metodo, istituendo un'arbitraria separazione tra l'idea del diritto e la realtà giuridica. Parlando di questo saggio, egli scrive al padre: " Innanzi tutto, esso era inficiato dall'opposizione, propria dell'idealismo, tra l'essere e il dover-essere, da cui doveva derivare la difettosa divisione dell'opera. Veniva in primo luogo ciò che io definivo metafisica del diritto, cioè dei principi, delle riflessioni, delle determinazioni concettuali, separati da ogni diritto reale e da ogni forma di diritto concreto, come li si può trovare in Fichte; ma con questa differenza, che l'insieme, che aveva pretese di maggior modernità, era ancor piú inconsistente. A ciò si aggiungeva — come un ostacolo che impediva in anticipo la comprensione della verità — la forma scientifica del dogmatismo matematico, per la quale il soggetto si aggira intorno alla cosa con ragionamenti campati in aria senza che la cosa stessa si delinei come una realtà vivente ricca di sviluppi. Il triangolo lascia libero il matematico di costruire e di dimostrare a suo agio, mentre esso stesso resta una semplice rappresentazione nello spazio, che di per sé non è suscettibile di alcun sviluppo; poi assume altre posizioni e queste differenze ricondotte all'identità gli conferiscono nuovi rapporti e nuove verità.

" Al contrario, nell'espressione concreta delle idee viventi — come nel diritto, nello Stato, nella natura, nella filosofia nel suo complesso — l'oggetto deve essere spiato nel suo sviluppo senza introdurre in esso divisioni arbitrarie, la ragione della cosa stessa deve scorrere come qualcosa che è in conflitto con se stessa e trovare in se stessa la sua unità." [141]

Questo procedimento ad un tempo dogmatico ed astratto spiegava,

[140] B. Bauer era stato allievo del professore di teologia Marheineke, che difendeva il concetto hegeliano dell'identità di religione e filosofia sia contro gli ortodossi, che lo negavano dal punto di vista dogmatico, sia contro i liberali, che lo negavano dal punto di vista razionalistico.

[141] MEGA, I, vol. 1^2, p. 215, lettera di K. Marx al padre, 10 nov. 1837.

diceva Marx, la suddivisione dell'opera in diritto teorico e diritto positivo, che metteva capo ad una separazione tra la forma e il contenuto. cioè ad una forma vuota di ogni contenuto e a un contenuto arbitrario.

" Quindi, seguiva," egli scrive, " come seconda parte, la filosofia del diritto, cioè, stando alle mie idee di allora, lo studio dello sviluppo ideale nel diritto positivo romano, come se il diritto positivo considerato nel suo sviluppo ideale (voglio dire non nelle sue determinazioni puramente contingenti) potesse differenziarsi in qualche modo dallo sviluppo del concetto di diritto, che pure costituiva l'argomento della prima parte!

" Inoltre, avevo suddiviso questa parte in teoria formale e in teoria materiale del diritto, la prima delle quali doveva descrivere la forma pura del sistema nella sua concatenazione e nella sua connessione, la suddivisione e l'ambito del diritto, mentre la seconda avrebbe dovuto descrivere il contenuto, il condensarsi della forma nel suo contenuto... L'errore stava nel fatto che credevo che la forma e il contenuto potessero e dovessero svilupparsi separatamente, cosicché non ottenni una vera e propria forma, ma un casellario vuoto, che in seguito riempii di sabbia.

" È il concetto che serve da mediatore tra la forma e il contenuto, quindi, nello sviluppo filosofico del diritto, forma e contenuto devono generarsi reciprocamente, anzi la forma può essere soltanto il prolungamento del contenuto.

" In conseguenza di questo errore, approdai ad una suddivisione del mio soggetto che al massimo poteva condurre ad una superficiale classificazione, mentre scomparivano sia lo spirito che la verità del diritto." [142]

È questo il primo esempio di quell'autocritica che presto Marx assumerà come norma, sottoponendosi ad essa per progredire di continuo nel pensiero e nell'azione. Questa critica, in cui sottolinea il difetto essenziale dell'idealismo — il quale, considerando ogni realtà in modo dogmatico ed astratto, e cioè prescindendo dai suoi rapporti con l'ambiente, che soli permettono di comprenderla e di spiegarla, mette capo ad una concezione metafisica del mondo, — dimostra che già da allora egli aveva assimilato l'essenza della filosofia hegeliana. Questa filo-

142 *Ibid.*, pp. 215-216, lettera di K. Marx al padre, 10 nov. 1837.

sofia, che, con la sua spiegazione del divenire organico del mondo, lo distoglieva sia dall'idealismo romantico che dal dogmatismo e dall'utopia, segna una prima tappa nel progressivo passaggio di Marx dall'idealismo al materialismo: attraverso l'idealismo oggettivo di Hegel, egli giungeva ad una concezione del mondo che, pur rimanendo ancora essenzialmente idealistica, acquistava un carattere piú concreto, perché non separava l'idea dal reale.

A poco a poco la filosofia lo distolse dai suoi studi di diritto, e al termine della lunga lettera del 10 novembre 1837, in cui tracciava al padre un quadro d'insieme della sua vita intellettuale durante l'anno trascorso dal suo arrivo a Berlino, gli comunicò il suo desiderio di abbandonare la carriera giuridica per la carriera universitaria, che gli sembrava piú rispondente alle sue attitudini e ai suoi gusti.[143]

Accanto agli studi filosofici e giuridici, Marx, come tutti gli intellettuali del suo tempo, s'interessava pure di teatro e di questioni letterarie, perché, in mancanza di una vera e propria vita politica, le grandi questioni del giorno venivano agitate nell'ambito della letteratura.

Abbiamo visto come egli criticasse l'apatia e l'ignavia della borghesia tedesca, rappresentandola nelle sembianze di un pubblico gretto, insensibile ad ogni problema elevato. Desiderando partecipare in maniera piú diretta alla lotta politica che si andava svolgendo in campo letterario, egli comunicava al padre l'intenzione di fondare una rivista letteraria,[144] e, in seguito, una rivista di critica teatrale con la collaborazione di B. Bauer e di Rutenberg. A questo scopo egli si rivolse al libraio O. Wigand di Lipsia, futuro editore delle opere della Sinistra hegeliana; ma questi gli diede una risposta elusiva.[145] Né ottenne maggior successo con Chamisso, al quale aveva mandato qualcuna delle sue poesie, perché fossero pubblicate nell'*Almanacco delle Muse*, di cui era editore.[146]

Questi progetti letterari non erano privi di rapporto con la sua piú attiva partecipazione alla vita berlinese. Dopo essersi ritirato dal mondo, al suo arrivo a Berlino, per vivere chiuso in casa come un monaco nella

143 *Ibid.*, p. 220, lettera di K. Marx al padre, 10 nov. 1837; cfr. anche pp. 200 e 210-211: lettere di H. Marx a K. Marx del 3 febbraio 1837 e del 16 sett. 1837.

144 *Ibid.*, p. 207, lettera di H. Marx a K. Marx del 12 agosto 1837.

145 *Ibid.*, pp. 210-211, lettera di H. Marx a K. Marx del 16 settembre 1837; *Ibid.*, p. 220, lettera di K. Marx al padre del 10 nov. 1837.

146 *Ibid.*, p. 220, lettera di K. Marx al padre del 10 nov. 1837.

sua cella, aveva cominciato, trascorso il primo semestre, ad andare piú spesso a teatro, dove aveva fatto conoscenza di alcuni artisti, come Seidelmann e E. Devrient. Inoltre, frequentava il salotto di Bettina von Arnim, in cui era stato introdotto da Bauer, che era suo ospite assiduo, e al quale davano il tono reazionari come il Savigny e il gran coppiere Pitt-Arnim; e aveva accesso anche in casa di Varnhagen von Ense, il cui salotto era al contrario il centro dell'opposizione liberale, e che nel 1836 diceva della Prussia del tempo: " Gli uomini intelligenti non sono al potere, quelli che sono al potere non sono intelligenti. Nel 1806, le nostre condizioni non erano piú lamentevoli di quanto non lo siano adesso."

Il padre accolse con scarso entusiasmo la sua lunga epistola del 10 novembre, in cui lo informava dei suoi studi e dei suoi progetti: questa lettera non gli recava altro che delusioni. Egli aveva sperato che a Berlino, dopo l'anno perduto a Bonn, suo figlio si sarebbe messo a studiare seriamente, avrebbe allacciato utili relazioni, e avrebbe presto fornito, come gli imponeva il suo fidanzamento, la piena misura del suo talento e delle sue capacità, conseguendo una posizione onorevole e redditizia. Invece, lo vedeva immerso in nebulose speculazioni filosofiche, perdendo in apparenza il suo tempo, sperperando denaro e rovinandosi la salute a costruire sistemi e ad abbatterli non appena edificati. Pur non essendo uno spirito grettamente utilitario, e pur mostrando grande comprensione per le aspirazioni del figlio,[147] egli non poteva ammettere che perdesse in vane ricerche preziosi e costosi anni di studio, senza preoccuparsi del suo avvenire, a cui era legato quello della sua fidanzata. A questo proposito, egli gli aveva rivolto piú di un ammonimento, e cominciava a nutrire dubbi sulle sue qualità d'animo, domandandosi con inquietudine se non fosse in preda ad un demone malefico, che avrebbe causato la disgrazia sua e dei suoi.

" A volte," gli scriveva sin dal marzo 1837, " non posso scacciare dalla mia mente idee che mi rattristano e m'inquietano come un oscuro presentimento; ad un tratto mi sento invaso dal dubbio, e mi chiedo se il tuo cuore corrisponda alla tua intelligenza e alle tue qualità spiri-

[147] *Ibid.*, p. 211, lettera di H. Marx a K. Marx, 16 sett. 1837: " Io non temo che le precauzioni che devi prendere t'inducano a compiere azioni vili e basse. Nonostante i miei capelli bianchi, il mio animo un po' piegato dalla vita e tutte le mie preoccupazioni, saprei ancora sfidare il destino e disprezzare ciò che è basso. A te, con le tue forze indomite e tutte le doti che hai ricevute dalla Natura, deve sembrare impossibile avvilirti."

tuali, se sia aperto ai dolci sentimenti che in questa terra sono una sí grande fonte di consolazione per un'anima sensibile, e se lo strano demone, dal quale il tuo cuore è manifestamente posseduto, sia lo spirito di Dio oppure quello di Faust. Mi chiedo, e questo non è il minore dei dubbi che opprimono il mio cuore, se saprai mai gustare una felicità semplice, le gioie della famiglia... e rendere felici quelli che ti circondano." [148]

Queste apprensioni rivelavano la sostanziale differenza tra la natura sentimentale e tenera del padre e il temperamento volitivo, ardente e combattivo del figlio.[149] Non che questi, spesso accusato di aridità e durezza di cuore, fosse incapace di affetto [150]; in realtà, in tutta la sua vita egli diede prova del contrario, sia con l'amore profondo che dimostrò per i suoi, sia con la salda amicizia che ebbe per quelli che la meritavano. Se spesso con gli altri si mostrò duro, in ogni caso non piú di quanto lo fosse verso se stesso, ciò fu dovuto al fatto che, dedicando la sua vita ad un ideale cui avrebbe tutto sacrificato, doveva far tacere in sé ogni vano sentimentalismo.

Ciò che il padre prendeva per un demone malefico altro non era che il tumultuoso manifestarsi del nascente genio del figlio. Poiché non comprendeva né l'oggetto né lo scopo degli interni conflitti che agitavano il giovane e ne vedeva soltanto le conseguenze incresciose per la sua vita, non poteva sottrarsi a un senso di inquietudine e di amarezza.

Questo sentimento era tanto piú vivo, in quanto stava subendo in quel momento i gravi attacchi di una bronchite che doveva presto

[148] *Ibid.*, p. 202, lettera di H. Marx a K. Marx, 2 marzo 1837.

[149] Il carattere piú timoroso del padre risalta in particolare in una lettera in cui discuteva le idee del figlio sul Diritto. Cfr. *Ibid.*, p. 199, lettera di H. Marx a K. Marx, 28 dic. 1836: " Le tue idee intorno al diritto non sono prive di esattezza, ma riunite in sistema rischiano di suscitare una tempesta, e tu sai quanto siano violente le tempeste negli ambienti scientifici. Se non puoi eliminare del tutto ciò che potrebbe urtare, dovresti almeno attenuarne la forma e la presentazione."

[150] Le sue qualità d'animo si rivelavano nella stessa chiusa della lettera al padre del 10 nov. 1837, in cui gli esprimeva tutto l'affetto che nutriva per lui e per i suoi. Cfr. *Ibid.*, p. 221: " Nella speranza che le nuvole che si addensano attorno alla nostra famiglia [*si tratta della malattia del padre e del fratello*] si disperdano a poco a poco, che mi sia permesso di soffrire e di piangere con voi e di testimoniarvi la profonda simpatia e l'immenso amore, che spesso non mi riesce di esprimere meglio; nella speranza, mio caro padre, che, considerando l'agitazione della mia anima, tu mi perdoni ciò che è potuto sembrarti una mancanza di cuore, ma che non era altro che una conseguenza del conflitto che occupava la mia mente, faccio voti perché tu guarisca presto del tutto, e perché io possa stringerti al petto."

ucciderlo, e che in agosto lo costrinse ad andare a fare una cura di tre settimane ad Ems. La tosse persistente, che gli irritava la gola, gli impediva quasi del tutto l'esercizio della sua professione di avvocato; e quindi pensava di abbandonare quasi del tutto il foro per entrare nella magistratura.[151]

In mezzo alle preoccupazioni per il suo avvenire, per quello della sua famiglia e per la malattia del figlio minore Eduard, che morí alla fine dell'anno, egli ricevette la lunga lettera del 10 novembre 1837, in cui suo figlio gli confessava l'agitazione e lo smarrimento della sua anima.

Questa lettera fece traboccare il vaso. Gli aveva appena rimproverato i suoi lamenti per il persistente silenzio della fidanzata, dicendogli che non erano degni di un uomo.[152] Ora, pieno di collera al pensiero che i pesanti sacrifici a cui si sottoponeva per suo figlio erano stati vani, e spaventato all'idea che questi stesse compromettendo il suo avvenire e quello della fidanzata, gli rimproverava aspramente, nella sua risposta del 9 dicembre, la sua vita sregolata, i suoi studi disordinati e sterili e le sue spese eccessive.

" Tale era, in poche parole, il tuo compito. Come l'hai adempiuto? Purtroppo, non c'è stato che disordine, un vagabondare in tutti i campi della scienza, nebulose elucubrazioni alla fioca luce della lampada, e, al posto delle orge nelle taverne, la veste da camera in disordine e i capelli spettinati; e assieme a ciò, il disprezzo ostentato di tutti i doveri della società, di tutte le norme della buona creanza, e anche di tutti i riguardi dovuti a tuo padre; e, invece di frequentare la buona società, ti sei chiuso in una sordida camera; ed è in questa fucina di scienza delirante e sterile che tu pensi di far maturare i frutti che recheranno gioia a te e alla tua fidanzata, e di raccogliere la

[151] *Ibid.*, pp. 205-208, lettera di H. Marx a K. Marx, Bad Ems, 12 agosto 1837.

[152] *Ibid.*, p. 222, lettera di H. Marx a K. Marx, 17 nov. 1837: " Il nervosismo di cui dai prova mi è odioso, e da te meno che mai me lo aspettavo. Quali motivi hai di lamentarti? Non è forse vero che tutto ti è stato propizio sin dalla culla? La natura non ti ha forse colmato di magnifici doni? E non hai forse conquistato in modo sorprendente il cuore di una fanciulla che mille e mille ti invidiano? E la prima contrarietà, il primo desiderio inappagato ti manda in bestia! In questo modo dai prova di forza e di virilità? " Poco prima, Jenny si era finalmente decisa a scrivergli, e il 10 novembre 1837, pieno di gioia, K. Marx scrisse al padre (MEGA I, vol. 1^2, p. 221): " Non dimenticare di salutarmi la mia dolce e magnifica Jenny. Ho già riletto dodici volte la sua lettera e vi scopro sempre nuove grazie. Da ogni punto di vista, anche da quello stilistico, è la piú bella lettera che io possa immaginare da parte di una donna."

messe che ti permetterà di adempire i sacri impegni che hai preso nei suoi riguardi! Mi sento in dovere di dirti che hai causato molti dispiaceri ai tuoi genitori, e che non hai dato loro quasi nessuna gioia... Come se fossimo dei nababbi, il nostro signor figlio spende in un anno, contrariamente a quanto era stato convenuto, quasi 700 talleri... mentre i piú ricchi non ne spendono che 500." [153]

Nondimeno, egli terminava la lettera con parole d'affetto, dicendogli che attendeva con impazienza la sua venuta a Pasqua, e che, malgrado i dispiaceri che gli causava, egli l'avrebbe accolto con tutta la tenerezza di un padre. Nella sua ultima lettera del 10 febbraio 1838, con la calma che precede l'approssimarsi della morte, gli dava qualche consiglio di saggezza, invitandolo a moderare le sue spese, che superavano i suoi redditi.[154]

I suoi ultimi pensieri dovevano essere per il figlio. Sul letto di morte, tracciò apposta per lui lo schema di un opuscolo sul conflitto di Colonia, che riteneva gli avrebbe procurato il favore del governo. In esso egli dimostrava che questo conflitto, sorto tra l'arcivescovo e il governo a proposito dei matrimoni misti, non doveva essere considerato da un punto di vista strettamente giuridico, perché in siffatta questione, che metteva in giuoco la sovranità dello Stato, questo poteva legittimamente ricorrere a provvedimenti contrari al diritto comune.[155] Marx non scrisse l'opuscolo, che probabilmente non rispondeva alle sue idee. Infatti, sin da allora, la politica reazionaria del governo non lo spingeva certo a farne l'apologia, anche se in quel caso particolare poteva sembrare che esso avesse ragione.

Fu quella l'ultima testimonianza del profondo affetto che il padre nutriva per lui. Sin dal gennaio 1838, il costante aggravarsi della sua malattia lo aveva costretto a rimanere a letto. Il 15 gennaio, a stento e con mano tremante aggiunse qualche parola in *post-scriptum* ad una lettera della moglie; e tre mesi dopo, il 10 maggio, egli si spegneva all'età di 56 anni.

Questa morte prematura evitò forse un tragico conflitto tra il padre ed il figlio. Fu risparmiata loro questa prova, che, dato l'affetto profondo che li univa, li avrebbe profondamente addolorati, e Marx non dové conservare di suo padre che un caro ricordo.

[153] *Ibid.*, pp. 225-227, lettera di H. Marx a K. Marx, 9 dic. 1837.
[154] *Ibid.*, pp. 228-229, lettera di H. Marx a K. Marx, 10 febb. 1838.
[155] *Ibid.*, pp. 231-233, lettera di H. Marx a K. Marx, marzo-aprile 1838.

Con la sua morte, si dissolvevano i saldi vincoli che legavano Marx alla sua famiglia. Ormai, egli avrebbe seguito l'inclinazione del suo genio, che, distogliendolo dalla vita ordinata auspicata dalla prudente saggezza paterna, doveva presto trascinarlo nelle lotte politiche e sociali.

Infatti, la morte del padre coincideva con la fine di quel periodo di tumultuosa agitazione, nel corso del quale la sua personalità si era a poco a poco formata e consolidata.

Quel periodo era stato segnato da una crisi sia sentimentale che intellettuale e politica. Profondamente turbato da un amore che poteva sembrargli senza speranza, era stato dominato, all'inizio di questa crisi, da un idealismo romantico, che lo portava a respingere le concezioni grettamente utilitaristiche dell'ambiente in cui viveva, e che lo induceva, nella sua opposizione ad un mondo ostile, ad isolarsi da esso nel sogno, o a scagliargli vane invettive.

Ma questo romanticismo tendenzialmente reazionario, che si condannava all'impotenza contrapponendo alla realtà un vago ideale, e lo portava a smarrirsi in speculazioni metafisiche, non poteva soddisfare né il suo desiderio di comprendere il mondo nella sua concretezza, né il suo bisogno di azione.

Perciò, egli doveva presto ripudiarlo, per trovare, dopo un duro conflitto interno, nella filosofia di Hegel una dottrina che meglio rispondeva al suo temperamento ed alle sue aspirazioni.

Questa sua conversione all'hegelismo non aveva carattere speculativo, ma rispondeva al suo desiderio di partecipare piú attivamente alla lotta tra liberalismo e conservatorismo, in cui aveva già preso risolutamente posizione con la sua critica della piccola borghesia e della politica reazionaria del governo prussiano. Poiché la filosofia hegeliana stava allora diventando in Prussia il terreno obbligato delle lotte politiche, essa doveva presto trascinarlo nel grande conflitto della sua epoca, e determinare, per un certo tempo, il corso del suo pensiero e della sua vita.

Friedrich Engels

Mentre K. Marx passava in tal modo dal razionalismo al romanticismo, e poi all'hegelismo, il suo futuro amico e compagno di lotta, F. Engels, doveva giungere ad un'analoga concezione del mondo, ma attraverso piú ampi giri, e conflitti interni ancora piú aspri.

Infatti, diversamente da Marx, che era nato in un ambiente liberale, Engels, prima di inoltrarsi nella via rivoluzionaria, nella quale fu spinto, come Marx, non dal bisogno ma da un'intima convinzione, dovette svincolarsi dalle idee reazionarie, religiose e politiche, della sua famiglia.

Nato il 28 novembre 1820 a Barmen, cioè non, come Marx, nella parte agricola, ma nella parte industriale della Renania, F. Engels apparteneva ad una famiglia di industriali stabilitisi da tempo nella valle della Wupper.[156] Suo bisnonno, Johann Gaspard Engels, proveniente da una vecchia famiglia di contadini, aveva avviato un piccolo commercio di filati, che aveva presto reso fiorente, e che aveva poi lasciato per fondare una fabbrica di merletti, a cui erano annesse una lavanderia e una fabbrica di nastri. Dopo la sua morte, l'azienda, una tra le maggiori di Barmen, fu diretta dapprima dal figlio maggiore, che vi aggiunse un commercio all'ingrosso di seta, poi dai suoi tre nipoti. Poiché non andavano d'accordo, questi decisero di trarre a sorte il possesso dell'azienda. La sorte non favorí il padre di Engels, che si chiamava anch'esso Federico. Mentre la vecchia azienda decadeva, egli impiantò, assieme ai due fratelli Ermen di Engelskirchen, prima a Manchester nel 1837, poi a Barmen e ad Engelskirchen nel 1841, delle filande di cotone, sotto la ragione sociale Ermen ed Engels. Piú dotato dei suoi fratelli, il padre di F. Engels, che abbinava in sé ad un audace spirito d'iniziativa delle salde cognizioni tecniche, seppe far prosperare la sua azienda importando macchine inglesi, che lo mettevano in condizione di superiorità rispetto ai concorrenti.

Egli aveva sposato Elisa van Haar, figlia di un professore di Hamm, un tipo originale, dal temperamento combattivo, che si dilettava a commentare l'Apocalisse, ma a cui piaceva anche raccontare al nipote le leggende greche, la storia del Minotauro, di Teseo, di Ercole, di Argo e del Vello d'Oro.[157]

A differenza della famiglia di Marx, di spirito liberale e illuminato, la famiglia di Engels era di tendenze reazionarie ed era dominata da un angusto spirito pietistico.

Sin dai primi anni della giovinezza, Engels ebbe a lottare dura-

156 *Deutsches Geschlechterbuch* [*Manuale genealogico tedesco*], Goerlitz, 1913, vol. XXIV, albero genealogico della famiglia Engels, ricostruito da Emilio ENGELS.

157 MEGA, I, vol. II, p. 462, poesia di F. ENGELS, *A mio nonno*, composta a Barmen il 20 dic. 1833.

mente contro quest'atmosfera prima di accedere alle idee liberali, in campo religioso e poi in campo politico; quindi le sue prime lotte non si svolsero, come per Marx, nell'ambito della società, ma in quello della famiglia; e l'opposizione politica si presentò ai suoi occhi, in un primo tempo, nella forma di un conflitto tra generazioni successive.[158]

Il pietismo, contro il quale egli dovette innanzi tutto lottare, e che a Barmen era legato a tradizioni calviniste e puritane, era l'espressione ideologica di un capitalismo in via di formazione, di un capitalismo che nella sua fase iniziale non avrebbe potuto costituirsi se non fondandosi su un tenore di vita austero e su una rigida economia, e che trasformava quindi queste necessità economiche e sociali in virtú morali.[159]

Questo pietismo, a carattere puritano, dava origine ad un'ipocrita religiosità, che considerava e condannava come peccati tutte le gioie della vita.

Esaltando il lavoro e celebrando le virtú del risparmio, esso veniva in appoggio al capitalismo, imponendo ai fedeli la piú stretta osservanza religiosa e costumi di vita austeri. Cosí, esso favoriva lo sfruttamento della classe operaia, alla quale negava ogni svago, ed era il naturale alleato della reazione, nella sua lotta contro le tendenze razionalistiche e liberali.

Engels crebbe proprio in questa atmosfera di pietismo ipocrita e intollerante, che giungeva al punto di condannare Goethe, il massimo scrittore tedesco, per immoralità.

Suo padre, di tendenze ultrareazionarie e di strettissima ortodossia, ricopriva nella chiesa cariche onorifiche, e faceva educare i suoi

[158] *Ibid.*, p. 114, *Memorie d'Immermann*: "Il vecchio andazzo dei nostri padri, che si appagavano della vita accanto al focolare, cede sempre piú il passo ad un senso di disagio, che non si acquieta piú nella vita familiare... La famiglia moderna non può sottrarsi a questo senso di disagio, che deriva dal fatto che le si richiedono cose incompatibili con l'antico diritto familiare. La società è mutata perché la vita pubblica ne costituisce un nuovo elemento. Letteratura, politica, scienza, tutto ciò penetra ora nella famiglia, che stenta ad alloggiare tutti questi ospiti... A dir il vero, la famiglia è ancora troppo impregnata degli antichi costumi per potersi accordare con questi intrusi: ciò rende necessaria una rigenerazione della famiglia, rigenerazione che, per quanto ardua possa essere, deve pur essere effettuata, e di cui la famiglia tradizionale, a mio vedere, ha gran bisogno."

[159] Sul pietismo, cfr. L. Hüffel, *Der Pietismus geschichtlich und kirchlich beleuchtet* [*Spiegazione storica e religiosa del pietismo*], Heidelberg, 1846. Sul calvinismo, cfr. Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [*La morale protestante e lo spirito del capitalismo*], in *Archiv für Sozialwissenschaft* [*Archivio di scienze sociali*], voll. 20-21.

figli nel piú severo spirito religioso. Tuttavia, il suo gusto degli affari e i suoi numerosi viaggi in Inghilterra, che gli aprivano sempre nuove prospettive sul mondo, gli avevano impedito di ingolfarsi del tutto nel pietismo. D'altra parte, a differenza degli altri pietisti, che consideravano l'arte come qualcosa di sacrilego, era un appassionato di musica; suonava non solo egli stesso l'ottavino e il violoncello, ma organizzava in casa concerti di musica da camera.

Sua moglie aveva un carattere e un temperamento assai diversi. Dotata di ingegno assai vivace e di umore assai gaio, non era affatto incline alla tetra religiosità pietistica. Le piaceva scherzare e godere la vita; e da lei F. Engels, a cui, per il suo ventesimo compleanno, ella regalò le opere di Goethe, doveva ereditare la gioia di vivere e il senso dell'umorismo.

Dei suoi anni d'infanzia, come di quelli di Marx, si sa ben poco. Barmen, il suo paese natale, era ancora una cittadina di 20.000 abitanti. Non c'erano allora che piccole fabbriche con modesti edifici e poche ciminiere; coi suoi numerosi giardini ed i suoi prati, in cui si faceva imbiancare la tela, essa serbava ancora un aspetto quasi campagnolo.[160]

La famiglia Engels abitava una casa spaziosa circondata da un gran giardino con magnifici alberi, dove i bambini andavano a giocare.

Fino a quattordici anni, Friedrich frequentò il collegio comunale di Barmen, ove regnava lo stesso spirito pietistico che dominava nel suo ambiente familiare. Tuttavia, egli vi acquistò delle salde nozioni di fisica, di chimica e di francese.[161]

A quattordici anni fu mandato al liceo della vicina città di Elber-

[160] MEGA, I, vol. II, p. 24, F. ENGELS, *Lettere dalla valle della Wupper* (I), (Barmen e la vicina città di Elberfeld, ora riunite sotto il nome di Wuppertal, stanno appunto in questa valle):

"Non appena passato il ponte, ogni cosa assume un aspetto piú ridente; grandi case massicce costruite in un piacevole stile moderno sostituiscono le modeste case di Elberfeld, che quanto a stile non sono né antiche né moderne, né belle né bruttissime. Da ogni parte si vedono costruire nuove case in pietra; la strada selciata fa posto ad una bella via diritta fiancheggiata di case. Tra l'una e l'altra casa si scorgono dei prati dove la gente lava la biancheria, la Wupper, che in questo punto è ancora limpida, e le colline che si avvicinano, e che coi loro dolci declivi, e con l'alternarsi di boschi, di prati e di giardini, dai quali spuntano ovunque tetti rossi, danno a questa contrada, via via che si procede, un aspetto sempre piú ameno. Presto ricomincia la strada selciata, e le case grigie ricoperte di ardesia si raccostano l'una all'altra; eppure, anche qui l'aspetto della città è piú vario che ad Elberfeld, perché la monotonia è spezzata, ora da un verde prato coperto di tele, ora da una casa moderna, da un tratto di fiume o da una fila di giardini fiancheggianti la via."

[161] *Ibid.*, pp. 34-35, F. ENGELS, *Lettere dalla valle della Wupper* (II): "Il col-

feld, che aveva fama di essere uno dei migliori della Prussia. A differenza del collegio di Barmen, non regnava in esso uno spirito pietistico, ma luterano, perché il liceo apparteneva alla Comunità riformata della città. Ma l'angusto spirito luterano era attenuato dall'atmosfera piú liberale che regnava ad Elberfeld. Infatti, diversamente da Barmen, Elberfeld era una città piú aperta al progresso, sia politico che sociale. Nel 1829, invece di rassegnarsi alla loro misera sorte, come quelli di Barmen, gli operai di Elberfeld si erano rivoltati contro i padroni e avevano infranto le macchine, che, riducendoli alla disoccupazione e diminuendo i salari, aggravavano la loro miseria. Un analogo spirito di rivolta penetrava in una parte della borghesia, in cui era nato un movimento liberale e democratico, che ebbe a subire la repressione diretta contro i "demagoghi." Questo movimento era penetrato nel liceo, in cui vi era qualche professore di tendenza liberale, come C. Clausen, che insegnava storia e letteratura ed esercitò un forte influsso sul giovane Engels.[162]

Per risparmiargli il lungo tragitto che avrebbe dovuto compiere due volte al giorno da Barmen al liceo di Elberfeld, i suoi genitori lo avevano messo a pensione presso il direttore del liceo, il dottor Hantschke, che insegnava filologia classica e ebraico.[163] Benché il dott. Hantschke fosse un luterano di stretta osservanza, il padre di Engels non esitò ad affidarglielo, pensando che la sua severa tutela avrebbe domato gli scatti del suo temperamento indipendente, che cominciavano ad inquietarlo.

Infatti, lo spirito gaio e spregiudicato ereditato dalla madre spin-

legio comunale di Barmen dispone soltanto di un bilancio molto esiguo: di conseguenza non ha buoni professori; ma nondimeno fa quello che può nei limiti dei suoi mezzi. Esso è nelle mani di un comitato direttivo gretto e spilorcio, che in genere sceglie come professori dei pietisti. Il direttore, anch'egli molto vicino ai pietisti, amministra il collegio con gran fermezza, ed è espertissimo nell'arte di assegnare ad ogni professore il posto che meglio si addice alle sue attitudini."

[162] *Ibid.*, p. 37, F. ENGELS, *Lettere dalla valle della Wupper* (II): "C. Clausen è senza dubbio il professore piú capace di tutto il liceo; assai versato in tutti i rami del sapere, egli eccelle nel campo della storia e della letteratura. Possiede come pochi l'arte di avvincere gli alunni col suo insegnamento; è il solo che sappia destare in loro il senso della poesia, che altrimenti rimarrebbe soffocato nell'ambiente filisteo della valle della Wupper."

[163] *Ibid.*, p. 37, F. ENGELS, *Lettere dalla valle della Wupper* (II): "Il dottor Hantschke, professore di nomina regia e direttore provvisorio del liceo, scrive in versi e in prosa in un latino ciceroniano, ed è anche autore di numerose prediche, di scritti pedagogici e di un libro di esercizi di ebraico."

geva il giovane a liberarsi dall'atmosfera soffocante e deprimente che regnava nella casa paterna. Il pietismo, che toglieva al cristianesimo ogni carattere umano, e condannava come peccati tutte le gioie della vita, riusciva soltanto ad urtarlo, e a risvegliare in lui il desiderio di una vita piú libera.

Ciò doveva attirargli severi rimproveri da parte di suo padre, che era tormentato dalla sua indisciplina e dal suo desiderio di indipendenza. Infatti, il 27 agosto 1835, cosí scriveva alla moglie, che si era recata ad Hamm, al capezzale del padre agonizzante: "La settimana scorsa Federico ha portato una pagella con voti sufficienti. Come sai, il suo contegno è migliorato, si è fatto piú garbato; ma, nonostante i severi castighi ricevuti, pare che non abbia appreso a prestare assoluta obbedienza, sia pure soltanto per timore delle punizioni. Oggi, ad esempio, ho avuto di nuovo l'amarezza di trovare nella sua scrivania un romanzo bisunto proveniente da una biblioteca circolante, un racconto cavalleresco del XIII secolo. È curioso notare con quanta noncuranza egli lasci tali libri nel suo armadio. Dio preservi la sua anima! Questo ragazzo, che peraltro è un ottimo figliuolo, mi riempie l'animo di inquietudine... Il dott. Hantschke mi scrive che gli è stato offerto di prendere in casa due pensionanti, ma che sarebbe disposto a declinare quest'offerta, se noi preferissimo lasciare da lui Federico dopo la stagione autunnale, aggiungendo che Federico ha bisogno di essere costantemente sorvegliato, che il lungo tragitto recherebbe pregiudizio ai suoi studi, ecc.

"Gli ho subito risposto ringraziandolo... e pregandolo di trattenere con sé Federico... Di fronte al bene di nostro figlio non dobbiamo badare al denaro; Federico è un ragazzo cosí originale, dal carattere cosí mutevole, che un regime di vita regolato severamente, capace di farne un uomo, è ciò che meglio gli conviene. Ancora una volta, che Dio voglia proteggere questo ragazzo e preservarne l'anima. Finora egli dimostra una tale mancanza di comprensione e di carattere, che, nonostante le sue qualità peraltro consolanti, appare preoccupante." [164]

Come il padre di Marx, ma ancor prima di esso, il padre di Engels, pur riconoscendo le qualità di suo figlio, era contrariato dalla sua indole cosí profondamente diversa dalla propria, e temeva che avrebbe turbato il suo animo e compromesso il suo avvenire.

[164] *Ibid.*, p. 463.

F. Engels, non trovando, in famiglia, comprensione per le sue aspirazioni ad un ambiente piú umano e piú libero, si sentiva isolato e si rinchiudeva in se stesso. Una vecchia, che un tempo abitava nella loro casa, si ricordava di averlo visto comparire in pieno giorno con una lanterna in mano, dicendo che, come Diogene, stava cercando l'uomo.

Nella sua opposizione a questa oppressione familiare, che soffocava ogni spontanea manifestazione di vita, ed alla tetra religiosità che gli veniva imposta, egli non tentava ancora di soddisfare le sue aspirazioni fuori della religione cristiana, che allora abbracciava tutti gli aspetti della sua vita, ma si sforzava di raggiungere, attraverso una diversa interpretazione del cristianesimo, una concezione piú umana della religione, il che non avvenne senza duri conflitti interni.

Tentò dapprima, quando a sedici anni ricevette la cresima, di trovare la via della salvezza in un ritorno alla fede ingenua dell'infanzia. Nel suo ardente fervore, egli si rimproverava come un peccato la sua gioia di vivere, ed aspirava a ritrovarsi in Dio distaccandosi dal mondo. Tale era il sentimento che esprimeva in una poesia scritta all'inizio del 1837, in cui implorava il Cristo di accoglierlo e di salvare la sua anima:

I

Signore Gesú Cristo, figlio di Dio,
Discendi, te ne supplico, dal trono
E vieni a salvare la mia anima!
Vieni ricolmo di benedizione
Nella pienezza del tuo fulgore
E fa' ch'io non scelga altri che te!

Dolce, magnifica e pura è la gioia, quando nel Cielo lodiamo te, nostro Signore!

III

Oh, se fosse già il tempo beato
In cui, stretto al tuo seno colmo d'amore,
Risusciterò dalla morte!
Rivedrei allora, e te ne lodo, o Signore,
Tutti coloro che mi erano cari
E potrei abbracciarli eternamente!

Allora, vivendo eternamente, ritto dinanzi a te per contemplarti, la mia vita rifiorirebbe.[165]

Durante la cresima, il 12 marzo 1837, egli edificò gli astanti col suo atteggiamento devoto e raccolto; e nel diploma che gli venne rilasciato qualche mese dopo, il 25 settembre 1837, al termine dei suoi studi, il direttore Hantschke lodava, oltre che la sua purezza d'animo e la sua indole briosa, la sua profonda fede religiosa.[166]

Il suo desiderio di ritrovare la quiete dell'anima nel ritorno alla vera fede doveva però entrare di nuovo in conflitto col cristianesimo arido e freddo che regnava nella casa paterna, e che lo avrebbe presto distaccato dalla fede cristiana.

Alla massima che al momento della sua cresima gli era stata proposta come norma di vita: " Dimentico ciò che sta dietro di me per dirigermi verso ciò che mi sta innanzi, verso il fine supremo, verso la gemma che ci manifesta la vocazione celeste di Dio in Gesú Cristo " (Filip., 3-13-14),[167] egli avrebbe dato un'interpretazione non piú religiosa, ma terrena, rispondente alle aspirazioni ed alle idee nuove che cominciavano a farsi strada in lui, e che lo spingevano, non piú ad innalzarsi al regno celeste, ma a edificarlo sulla terra attraverso l'emancipazione degli uomini.

In lui, l'aspirazione alla libertà non doveva assumere immediatamente, come in Marx, un carattere politico. In un primo tempo, essa si sarebbe presentata come vago e generico desiderio di liberazione, ed avrebbe trovato la sua prima espressione nella rievocazione dei grandi eroi dell'antichità, e piú ancora del Medioevo, dei quali, come dimostra il suo gusto per i romanzi cavallereschi, era entusiasta sin dalla sua piú tenera età. Cosí, sin dal 1836, egli scriveva in una poesia:

Vedo in un lontano crepuscolo
Tante immagini care
Apparirmi in un chiarore dolce e tenero
Come le stelle nella nube.
S'appressano, e distinguo
Già le loro forme.
Vedo Tell, il grande tiratore,

165 *Ibid.*, p. 465.
166 *Ibid.*, pp. 480-481.
167 *Ibid.*, p. 477.

Sigfrido, il vincitore del drago,
Faust, che il mondo sfida,
Scorgo pure Achille,
E Buglione circondato dai suoi cavalieri,
Vedo infine appressarsi —
Non ridete, fratelli —
Don Chisciotte, l'eroe,
Che sul suo nobile destriero
Percorre il vasto mondo.[168]

Nella sua città natale non esisteva, come a Treviri, un movimento liberale e democratico. Infatti, la borghesia pietista di Barmen si mostrava ostile ad ogni tendenza liberale, e la Rivoluzione del 1830 non aveva avuto alcuna risonanza presso di essa. A differenza della borghesia illuminata di Treviri, essa non prendeva alcuna parte alla lotta a favore della libertà di stampa e della costituzione; le sole questioni a cui si interessasse erano quelle economiche: creazione dell'Unione doganale, fondazione di una Società di navigazione a vapore sul Reno, costruzione di ferrovie, ecc.; se le accadeva di opporsi al governo, era solo per difendere gli interessi del commercio e dell'industria contro la politica agraria volta a favore dei feudatari dell'Est. Come aveva ignorato il movimento della " Burschenschaft," cosí allora si disinteressava del movimento della " Giovane Germania," che esprimeva le tendenze della borghesia liberale tedesca.[169] Ciò spiega perché, a differenza di Marx, Engels non subí immediatamente, nella sua aspirazione alla libertà, l'influsso del movimento liberale, e perché in un primo tempo egli espresse questa aspirazione in forma vaga e generica, attraverso la rievocazione degli eroi del Medioevo e dell'antichità.

[168] *Ibid.*, p. 464.

[169] Cfr. la descrizione della borghesia di Barmen che F. Engels fece nel 1839 nelle sue *Lettere dalla valle della Wupper* (II), MEGA, I, vol. II, p. 37: " Di cultura non c'è la minima traccia; a Barmen e ad Elberfeld, chi sa giocare al whist e a bigliardo, parlare un poco di politica, porgere abilmente un complimento, è considerato come un uomo colto. La vita che conduce questa gente è incredibile, il che non impedisce loro di essere soddisfatti di se stessi: essi si immergono per tutta la giornata nelle cifre dei loro conti, e con un accanimento e una passione inverosimili; la sera, ad una certa ora, vanno al circolo, e lí giuocano a carte, parlano di politica, fumano; e rientrano a casa alle nove in punto... I giovani sono tirati su dai loro padri proprio come si deve, e si rivelano abbastanza malleabili per diventare presto simili a loro. Gli argomenti delle loro conversazioni sono, piú o meno, sempre gli stessi: i giovani di Barmen parlano soprattutto di cavalli, quelli di Elberfeld di cani; e quando

Pur non essendo attratto, in sulle prime, dal movimento politico, la questione dell'emancipazione sociale s'impose a lui assai prima che Marx se ne occupasse.

Infatti, nella sua città natale, che, a differenza di Treviri, era già fortemente industrializzata, si offriva di continuo ai suoi occhi lo spettacolo della spaventosa miseria che gravava sulla classe operaia. In questa fase della formazione del capitalismo, gli operai, non essendo protetti né da un'organizzazione sindacale, né da leggi sociali, erano sfruttati in modo vergognoso. Lo sviluppo del macchinismo e l'inasprimento della concorrenza provocavano un continuo prolungamento della giornata lavorativa, e gli operai ne erano tanto piú sfibrati, in quanto erano assai mal nutriti, per le continue diminuzioni dei salari, che a malapena permettevano loro di vivere. Questo sfruttamento non risparmiava le donne e neppure i fanciulli, costretti a lavorare sin dall'età di sei anni e talvolta anche prima. Le condizioni di vita degli operai erano cosí dure che, quando non li spingevano ad improvvise rivolte, nelle quali essi distruggevano le macchine, considerandole i loro peggiori nemici, li costringevano a dimenticare i loro stenti nell'alcool, che li degradava moralmente e fisicamente.[170]

" Ricordo ancora molto bene," scriveva F. Engels nel 1876, " che verso la fine del terzo decennio del nostro secolo, l'alcool di cattiva qualità (*schnaps*), essendo calato improvvisamente di prezzo, inondò tutto il bacino industriale renano. La massa della popolazione operaia, specie nei distretti di Berg e di Elberfeld-Barmen, si diede all'alcoolismo. Dalle nove di sera in poi, si vedevano frotte di ubriachi che occupavano la via per tutta la sua larghezza andarsene barcollanti di bettola in bettola cacciando grida e schiamazzi, finché non si arenavano davanti alle loro case... L'ubriachezza aveva ora tutt'altro carattere.

il tono della conversazione si fa piú elevato, si passano in rassegna le bellezze locali o si parlotta di affari... e questo è tutto. Non discorrono quasi mai di letteratura, e per loro questo termine non significa altro che le opere di Paul de Kock, Marryat, Tromlitz, Nestroy ed altri scrittori della stessa risma. In politica si dichiarano buoni prussiani perché stanno sotto la dominazione prussiana, e sono ostili ad ogni forma di liberalismo, almeno finché Sua Maestà si compiacerà di lasciar loro il Codice Napoleonico; infatti, se glielo si togliesse, vedremmo svanire con esso tutto il loro patriottismo. Nessuno ha idea dell'importanza letteraria della Giovane Germania; credono che sia un'associazione segreta di demagoghi presieduta dai signori Heine, Gutzkow e Mundt."

170 H. J. A. KÖRNER, *Lebenskämpfe in der alten und neuen Welt* [*Le lotte per la vita nel Vecchio e nel Nuovo Mondo*], Lipsia, 1865.

"I momenti di svago, che un tempo non andavano mai al di là di una festosa allegria, e raramente sfociavano in baruffe, in cui a volte si cacciava fuori il coltello, degeneravano ora in immondi bagordi, e si trasformavano immancabilmente in risse, dove volavano le coltellate, quasi sempre mortali. I parroci ne attribuivano la colpa all'empietà dilagante, i giuristi ed altri filistei ai balli popolari. In realtà ciò accadeva perché la regione era stata improvvisamente invasa dal pessimo alcool che veniva dalla Prussia." [171]

L'ubriachezza era favorita deliberatamente dallo Stato, che ne ritraeva un diretto beneficio con le imposte sull'alcool, e dai padroni, che tanto piú facilmente potevano sfruttare i loro operai, quanto piú l'ubriachezza li rendeva incapaci di difendersi.[172]

Quindi Engels imparò a conoscere le condizioni di vita particolarmente inumane della classe operaia nel periodo di formazione del capitalismo assai prima ed in modo ben piú diretto di Marx. Figlio di un fabbricante, egli vedeva come i padroni traessero le loro ricchezze dal lavoro degli operai, che sfruttavano senza pietà, lasciando loro, per dimenticare e sopportare la loro miseria, nient'altro che l'ubriachezza e la speranza di un migliore al di là. Ciò doveva suscitare in lui una ripulsione sempre piú profonda per la religione, che gli sembrava un vero e proprio inganno, e per l'inumano capitalismo; ripulsione che doveva indurlo, molto prima che diventasse comunista, a sottoporre la religione e la società borghese ad una severa critica.

Tuttavia, la questione politica e sociale non furono l'obiettivo immediato della sua lotta: per tutto il tempo della sua permanenza al liceo di Elberfeld, la sua opposizione alla famiglia e all'ambiente in cui viveva, e la sua aspirazione alla libertà, continuarono a trovare la loro espressione ideologica in interni conflitti religiosi, e nella rievocazione liberatrice di figure di eroi.

In complesso, egli compí buoni studi nel liceo di Elberfeld. Dal certificato che gli fu rilasciato si può desumere che avesse una particolare predisposizione per lo studio delle lingue: infatti, vi era scritto ch'egli aveva acquistato solide basi in latino, greco, tedesco e francese, oltre che in storia, geografia, matematica e fisica. D'altra parte, il suo professore di storia e letteratura, il dottor Clausen, osservava che i suoi

[171] G. Mayer, *Friedrich Engels. Eine Biographie*, L'Aja, 1934, vol. I, pp. 12-13.
[172] F. Engels, *Preussischer Schnaps* [*L'acquavite prussiana*], "Volksstaat," 1876, pp. 23-25.

componimenti in tedesco contenevano idee acute e originali, e ch'egli aveva dato prova di particolare interesse per i classici tedeschi.[173]

Dopo il liceo, egli avrebbe voluto studiare diritto, ma per desiderio del padre, che lo aveva destinato, come primogenito, al commercio, dovette lasciare la scuola nell'ottobre 1837, un anno prima dell'esame di licenza. Il direttore Hantschke, che, come amico di famiglia, conosceva i motivi di questa partenza, la giustificò nel certificato dicendo che l'alunno, invece di proseguire gli studi secondo le sue intenzioni, era stato indotto a scegliere la carriera commerciale, pur considerandola come un'attività del tutto estranea ai suoi interessi.[174]

Quest'ultima espressione, che fu deliberatamente sottolineata dal direttore, dimostra che la carriera commerciale non rispondeva affatto alle personali aspirazioni di Engels. In quel tempo, egli avrebbe forse preferito dedicarsi alla poesia, ma ciò gli era reso impossibile dalle fermissime intenzioni del padre, col quale non osava ancora entrare in conflitto. Probabilmente, la speranza di poter dedicare le ore libere alla poesia gli fece accettare piú facilmente la carriera commerciale, che gli riuscí sempre di gran peso finché non se ne fu liberato: non c'era forse l'esempio del poeta Freiligrath, che, pur essendo allora impiegato in una ditta di Barmen, continuava lo stesso a scrivere poesie ed era lusingato dalla gioventú di quella città? [175]

Dopo aver lasciato il liceo, passò un anno nella casa paterna per prepararsi alla sua futura professione. Data l'atmosfera che vi regnava,

[173] V. MEGA, I, vol. II, p. 480, certificato rilasciato all'alunno F. Engels, al termine dei suoi studi, Elberfeld, il 25 settembre 1837: " Egli si è segnalato, specie nella Prima classe, per la sua buona condotta, e si è raccomandato ai suoi professori per la sua modestia, il suo carattere buono e aperto, ed i suoi lodevoli sforzi, secondati da felici disposizioni, per conseguire una piú vasta cultura scientifica."

[174] *Ibid.*, p. 481, certificato finale: " Il sottoscritto accompagna con i suoi migliori auguri questo caro alunno, che gli stava particolarmente a cuore per i rapporti che aveva con la sua famiglia... nel momento in cui, al termine dell'anno scolastico, si accinge ad entrare nella carriera commerciale, che è stato indotto a scegliere come attività destinata ad assicurargli l'esistenza, invece di proseguire gli studi com'era nelle sue intenzioni."

[175] *Ibid.*, pp. 37-38, F. ENGELS, *Lettere dalla valle della Wupper* (II): " Quando giunse a Brema, Freiligrath fu perseguitato dalle visite di questa recente nobiltà (cosí egli chiamava i giovani impiegati di commercio); indovinò presto quali fossero le loro doti spirituali, e tentò quindi di isolarsi; ma essi lo perseguitarono lodando le sue poesie ed il suo vino, e misero in atto ogni mezzo per stringere piú intima conoscenza con un uomo che aveva pubblicato qualcosa: infatti per gente siffatta un poeta non conta nulla, ma uno scrittore è tutto." Cfr. BUECHNER, *Ferdinand Freiligrath*, 1882, vol. I, pp. 70 e sgg., 205 e sgg.

questo soggiorno non dové riuscirgli molto gradito. Forse egli trovava sfogo al suo stato d'animo scrivendo poesie; infatti, anche per lui, come per Marx, esse rappresentavano un mezzo per evadere dall'ambiente in cui viveva e per reagire ad esso.[176] Egli frequentava un piccolo circolo di giovani poeti e fervidi amici, in cui ciascuno leggeva le sue opere e le sottoponeva alla critica dell'uditorio. Questo circolo contava tra i suoi membri i due migliori amici di Engels, i fratelli Gräber, che in seguito dovevano diventare pastori, e con i quali avrebbe avuto per un certo tempo un intenso scambio epistolare.

Le poesie scritte in quel periodo sono andate perdute; probabilmente, esse traevano ispirazione dagli eroi delle leggende germaniche, che allora incarnavano il suo desiderio di libertà. Questa sua aspirazione ebbe una prima espressione politica in un racconto del 1837, *Una storia di corsari,* in cui, celebrando, come i liberali e i democratici del suo tempo, la lotta eroica condotta dai greci per liberarsi dalla dominazione turca, narrava le imprese di alcuni corsari greci che sfidavano i nemici del loro paese.[177]

Alla fine di agosto del 1838, Engels lasciò la città natale e andò a compiere il suo tirocinio a Brema, presso un amico del padre, il console sassone Heinrich Leupold, che possedeva un'importante casa d'esportazione specializzata nelle spedizioni di tela dalla Slesia in America.

Il padre di Engels pensava che questo commerciante ultraconservatore fosse la miglior garanzia perché suo figlio continuasse ad essere educato allo stesso modo che nella casa paterna.

Nell'ambiente borghese di Brema infatti regnava uno spirito pietistico non meno angusto di quello di Barmen: anche lí si condannava tutto ciò che avesse rapporto col mondo, ad eccezione del commercio. Tuttavia, rispetto a Barmen, che in confronto ad essa non era che una cittadina, questa grande città anseatica, che manteneva intensi rapporti commerciali con tutte le parti del mondo, apriva a Engels una visuale assai piú ampia sulla vita economica e sociale.[178] Per questo, essa do-

[176] Abbiamo visto che F. Engels aveva scritto poesie sin dalla sua prima giovinezza: Poesia al nonno (Mega, I, vol. II, p. 462); Poesia del 1836 (*ibid.*, p. 464). Inoltre, in occasione di una festa scolastica al liceo di Elberfeld, egli aveva letto una poesia in greco, da lui composta, sulla lotta tra Eteocle e Polinice (*ibid.*, pp. 478-479).

[177] Mega, I, vol. II, pp. 467-477.

[178] Su Brema Alessandro Saltwedel (Friedrich Sass), *Hanseatische Briefe* [*Lettere anseatiche*], *Der Freihafen* [*Il portofranco*], Altona, 1839. Cfr. Mega, I, vol. II,

veva esercitare su di lui un'influenza analoga a quella di Berlino su Marx: infatti, come Marx a Berlino, cosí Engels a Brema percorse una tappa decisiva della sua evoluzione, che lo condusse in un primo tempo ad un liberalismo democratico.

Tutto felice di esser sfuggito alla rigida tutela familiare e all'atmosfera soffocante dell'ambiente piccolo-borghese di Barmen, egli cominciò con l'abbandonarsi alla gioia di vivere in una città molto piú grande e animata, dove poteva comportarsi e svilupparsi liberamente.

Ciò gli era reso piú facile dal fatto che non era stato messo a pensione dal console Leupold, ma in casa del pastore della chiesa di S. Martino, G. G. Treviranus, il quale, pur essendo di tendenza ortodossa, non era uno spirito gretto. Traducendo in pratica i principi evangelici, egli si dedicava soprattutto alle opere buone, interessandosi in particolare degli istituti di beneficenza, delle partorienti, degli emigranti e degli scarcerati.[179] Per il suo temperamento gaio e vivace, Engels era ben visto in casa del pastore, e presto fu considerato come un membro della famiglia. Del resto, egli partecipava attivamente alla vita familiare, sempre pronto a dare una mano per ammazzare un maiale o per mettere ordine nella cantina. Per ringraziarlo, la moglie e le figlie del pastore gli regalavano borse o ciondoli fatti a maglia, scegliendo i suoi colori preferiti, quelli della Burschenschaft.[180] Egli andava d'accordo anche col pastore, benché fosse già troppo lontano dalla religione perché la sua attività sociale potesse ricondurlo alla fede.

Anche la famiglia del console gli voleva molto bene, e lo accoglieva volentieri. In ufficio, egli dava prova di moderato zelo, approfittando dell'assenza del capo per estrarre dal suo scrittoio una bottiglia di birra e un buon sigaro.[181] Inoltre, dopo la colazione, si concedeva una piccola siesta in un'amaca che aveva sospeso in soffitta.[182] D'altra parte, praticava assiduamente lo sport, era un appassionato schermitore, attraversava a nuoto la Weser,[183] e la domenica faceva

p. 500, lettera di F. Engels a F. Gräber, Brema, 20 gennaio 1839: "Barmen ed Elberfeld hanno giustamente fama di città oscurantiste e mistiche; Brema ha la stessa nomea, e non è del tutto dissimile da esse; lo spirito piccolo-borghese, unito allo zelo religioso e ad un'abietta costituzione, frena ogni slancio dello spirito..."

179 ZILSMEYER, *Georg Gottfried Treviranus*, Brema, 1870.

180 MEGA, I, vol. II, p. 576, lettera alla sorella Maria, Natale 1838.

181 *Ibid.*, p. 590, lettera alla sorella Maria, 7 nov. 1834.

182 *Ibid.*, p. 594, lettera alla sorella Maria, 20-25 agosto 1840.

183 *Ibid.*, p. 595, lettera alla sorella Maria, 20-25 agosto 1840.

lunghe scorribande a cavallo.[184] Nella sua esuberanza giovanile, si divertiva a farsi beffe dei filistei, e in segno di protesta contro i loro modi e le loro arie compassate, si lasciava crescere i baffi come un *bohème*. La sera, si dilettava a suonare, componeva corali, e frequentava un'associazione di canto.[185] Oltre alla poesia e alla musica, gli piaceva disegnare, schizzare caricature in cui manifestava il suo gusto per il comico, raggiungendo notevoli risultati per la sua abilità nel rilevare con pochi tratti il lato caratteristico ed insieme ridicolo dei suoi modelli.[186] Inoltre frequentava volentieri l'" Unione," circolo locale di giovani impiegati, dove non solo beveva sodo, ma aveva anche modo di leggere giornali stranieri; quindi, aiutato dalla sua particolare predisposizione per le lingue, faceva sí rapidi progressi nelle lingue straniere da infiorare tutte le sue lettere di espressioni non solo francesi ed inglesi, ma anche spagnole, portoghesi, italiane e olandesi.[187]

Del resto, questa vita un po' sbrigliata, che ricorda quella di Marx a Bonn, costituiva solo un aspetto della sua esistenza. In realtà, come in Marx, essa celava una crisi profonda che determinava in lui dolorosi conflitti interni. Infatti, anche Engels sentiva allora il bisogno di veder chiaro in sé, e di liberarsi dal dominio delle forze che si opponevano al suo libero sviluppo. Ma invece di cercar di risolvere i problemi che gli si ponevano sul terreno astratto della filosofia, confinandosi nella sua camera, egli non s'isolava dal mondo, ma si sforzava di risolverli considerandoli nei loro rapporti con la realtà immediata.

Le lettere che in quel tempo scriveva alla sorella Maria ed ai fratelli Gräber ci forniscono un quadro della sua vita. Quelle alla sorella Maria, che spesso chiamava " ochetta," ritenendola troppo sciocca per comprendere le gravi questioni religiose e politiche, ci danno, in tono scherzoso, un'immagine della sua vita quotidiana, mentre quelle indirizzate ai fratelli Gräber ci descrivono le lotte interne ch'egli attraversava, e ci fanno seguire, per cosí dire, passo passo, la lenta evoluzione nel corso della quale egli doveva progressivamente liberarsi dalle concezioni religiose e politiche della famiglia.

184 *Ibid.*, p. 582, lettera alla sorella Maria, 10 aprile 1839.
185 *Ibid.*, p. 577, lettera alla sorella Maria, 7 genn. 1839.
186 *Ibid.*, pp. 485-621, le caricature che accompagnano le sue lettere ai fratelli Gräber ed alla sorella Maria.
187 *Ibid.*, p. 588, lettera alla sorella Maria del 28 nov. 1839.

In un primo tempo, a differenza di Marx, egli compie la sua liberazione sul piano politico, ricollegandosi alle tradizioni nazionali. Come a Barmen, egli continua ad interessarsi dei libri popolari, i cui eroi, specie Faust e Sigfrido, erano per lui i simboli della lotta per la libertà.[188] È questa la prima fase del suo processo di liberazione, fase caratterizzata, come nei primi utopisti, dal fatto che l'ideale da realizzare non era posto nell'avvenire, ma era proiettato in un lontano passato, in un'illusoria età dell'oro.

Inoltre, si accende d'entusiasmo per la Burschenschaft, che si ricollegava anch'essa strettamente alle tradizioni nazionali; e, nelle sue lettere alla sorella e ai fratelli Gräber, esprime la sua infatuazione per i colori della " Burschenschaft," allora proibiti, nero, rosso e oro, che rappresentavano per lui il simbolo dell'idea di libertà.[189] Ciò lo induce ad occuparsi delle questioni politiche del giorno, e in particolare del conflitto tra il re di Hannover e i professori di Gottinga, e della lotta tra lo Stato prussiano e l'arcivescovo di Colonia; ed egli prende sin dall'inizio nettamente posizione a favore del liberalismo.[190]

Inoltre si mette in contatto col movimento della Giovane Germania, sebbene in un primo momento non gli andasse a genio quel carattere superficiale e brillante che essa aveva e che era incompatibile col suo desiderio di azione, insoddisfatto della critica agli istituti sociali e politici, ma teso verso la loro definitiva soppressione.[191]

Contemporaneamente, sente risvegliarsi in lui il gusto della poesia,

[188] MEGA, I, vol. II, pp. 488-489, lettera a F. Gräber, 17-18 sett. 1838.

[189] *Ibid.*, p. 607, lettera alla sorella Maria, 28 dic. 1840.

[190] *Ibid.*, p. 485, lettera a F. e W. Gräber, 1 sett. 1836: " Ho acquistato di recente l'autodifesa di Jacob Grimm: è straordinariamente bella, e c'è un'energia che raramente è dato di incontrare. Poco fa, in un negozio, ho letto non meno di sette opuscoli sul conflitto di Colonia.

" N. B. Ho letto molte cose, specie di letteratura, che da noi non si stamperebbero mai; delle idee interamente liberali e delle magnifiche considerazioni su quel pidocchioso re di Hannover."

[191] *Ibid.*, pp. 496-497, lettera a F. Gräber del 20 gennaio 1839: " I ' Giovani Tedeschi ' di Berlino sono una bella cricca! Vogliono fare del nostro tempo un'epoca di situazioni nuove e di rapporti piú sfumati, il che per loro significa press'a poco questo: lanciamo nel mondo i nostri scritti, e, per poter riempire delle pagine, descriviamo cose che non esistono e che battezziamo col nome di ' situazioni '... Questo Theodor Mundt coi suoi racconti sulla signorina Taglioni non è che uno scribacchino... E questo Heinrich Laube non sa fare altro che descrivere caratteri inverosimili, e scrivere brutte novelle per raccontare i suoi viaggi, e ammucchia tante idiozie da far spavento."

e chiede ai fratelli Gräber di mandargli una raccolta delle sue poesie.[192] Dapprima le sue poesie hanno carattere satirico. Infatti, durante un intero semestre, egli si diverte ad inviare a un insignificante foglio locale, ***Il messaggero di Brema***, sotto lo pseudonimo di Theodor Hildebrandt, delle poesie moraleggianti con cui si faceva beffe del giornale.[193] Ma presto lo scherzo gli viene a noia, e alla fine di aprile invia a un giornale concorrente un'ultima poesia in cui rivela la burla.[194]

Poco prima, egli aveva mandato allo stesso giornale concorrente, che era il ***Bremisches Unterhaltungsblatt***, la sua prima poesia politica, ***I Beduini***, che fu pubblicata il 16 settembre 1838, quasi subito dopo il suo arrivo a Brema.

Questa poesia risente profondamente l'influsso di Freiligrath, che, come abbiamo visto, era l'idolo della gioventú di Barmen, e che anche Engels cercava di imitare. Infatti, come Freiligrath, prendeva a soggetto delle sue poesie paesaggi esotici; tuttavia, a differenza di Freiligrath, che lo superava per l'agilità, il colore, il ritmo e la forza del verso, egli non si contentava di evocare questi paesaggi, ma li utilizzava come sfondo per esaltare la libera attività, in cui si esprimevano le sue prime aspirazioni alla libertà.

Nella poesia ***I Beduini***, contrapponeva la vita libera e fiera ch'essi conducevano un tempo nella loro patria, alla schiavitú cui ora soggiacciono. L'opposizione tra libertà e servitú assumeva un carattere letterario simile a quello delle prime satire politiche di Marx. Infatti, essa era espressa nella forma di un contrasto tra i Beduini, diventati attori teatrali, ed un pubblico di filistei che applaudono indifferentemente i drammi di Kotzebue, supino servitore dello Zar, e quelli di Schiller, vate della libertà.[195]

192 *Ibid.*, p. 490, lettera ai fratelli Gräber, 18 sett. 1838.

193 Queste poesie sono andate perdute, perché il foglio, che uscí soltanto dalla metà di gennaio alla fine di aprile del 1839, scomparve senza lasciar traccia. Il 12 aprile 1839, egli scriveva alla sorella Maria: "Questo *Messaggero* è pieno di scemenze. In ufficio mi diverto a scrivere delle poesie in cui lo prendo in giro fingendo di lodarlo... Gliele mando sotto lo pseudonimo di T. Hildebrandt, ed esso le stampa pieno di entusiasmo." (MEGA, I, vol. II, p. 580.) Di queste poesie, ne conosciamo solo una, *Ai nemici*, inviata al giornale il 24 febb. 1839, e riprodotta il 27 febb. in un foglio concorrente, il "Bremisches Unterhaltungsblatt." (MEGA, I, vol. II, p. 9.)

194 Quest'ultima poesia, *Al Messaggero della Città*, apparve il 27 aprile 1839 nel "Bremisches Unterhaltungsblatt." (MEGA, I, vol. II, p. 10.)

195 MEGA, I, vol. II, pp. 486-487, lettera ai fratelli Gräber, 17-18 sett. 1838: "L'idea fondamentale è il contrasto tra i Beduini al loro stato attuale ed il pubblico che è loro completamente estraneo. Ho anche accentuato con lieve ironia il contrasto

" Suona la campana, e subito si alza il sipario con un fruscio di seta, e tutti ascoltano attentamente le parole pronunciate sulla scena.

" Ma oggi l'attenzione non è attratta né da Kotzebue, le cui commedie fanno di solito scoppiar dal ridere, né dal grave Schiller, che diffonde l'oro delle sue parole.

" Sulla scena s'avanzano in silenzio i fieri e liberi figli del deserto; ahimè, la loro nobile fierezza è scomparsa assieme alla loro libertà.

" Quei ragazzi che un tempo scorrazzavano nel deserto con l'ardente gioia della giovinezza, ora danzano per guadagnar denaro.

" Tutti tacciono, uno solo canta una nenia. Il pubblico ammira la loro forza, e li applaude cosí come applaude le squallide opere di Kotzebue.

" Figli del deserto, agili e forti, un tempo percorrevate sotto l'ardore del sole le sabbiose pianure del Marocco e la dolce vallata ombreggiata di datteri.

" Attraversavate i giardini della contrada di Bileduldscherid, e il passo dei cavalli vi conduceva alla lotta, eccitati dall'idea del saccheggio.

" Vi accadeva anche di sedérvi, nella splendente luce della luna, presso la sorgente ombreggiata di palme, in mezzo al deserto, mentre un poeta intrecciava per voi una ghirlanda di belle leggende.

" Sotto l'angusta tenda sonnecchiavate in braccio all'amore, immersi nei sogni, finché l'aurora non veniva ad illuminare il cielo, finché non risuonava la voce del cammello.

" Tornate a casa, ospiti stranieri; la semplice camicia che si porta nel deserto stona con le nostre marsine di taglio parigino, e i vostri canti con la nostra letteratura." [196]

Era quest'ultima strofa che dava alla poesia tutto il suo significato; per questo Engels s'infuriò contro la redazione del giornale che di

tra Kotzebue e i suoi seguaci, e Schiller, che rappresenta i buoni principi del teatro, e ho dato risalto alla dolorosa impressione suscitata dal contrasto tra lo stato in cui si trovano i Beduini e la loro condizione precedente." Nella lettera a F. Gräber del 24 aprile 1839, in cui attacca in particolare il Raupach, troviamo un'analoga critica della letteratura scadente e del cattivo gusto: "Il pietoso adattamento del dramma [*il Faust*] è di Raupach; questo pasticcione s'immischia in ogni cosa, e non solo deturpa Schiller prestandogli le sue immagini e i suoi pensieri, ma maltratta anche Goethe." (MEGA, I, vol. II, p. 506.) Si veda anche il frammento di tragicommedia, *Sigfrido dal corno*, del maggio 1839 (MEGA, I, vol. II, pp. 510-511).

[196] *Ibid.*, pp. 489-490, lettera ai fratelli Gräber, 17-18 sett. 1838.

propria iniziativa l'aveva sostituita con una strofa insignificante, che mutava il carattere della poesia.[197]

Egli stesso non era molto soddisfatto di questa poesia, e, come il giovane Marx criticava le sue nella lettera al padre, la criticò severamente in una lettera a F. Gräber. Era cosciente di non essere un gran poeta, ma, avendo un estro poetico piú felice di quello di Marx, che trasformava le esperienze della vita in astrazioni, non rinunciò subito, come lui, alla poesia, ed essa doveva dargli ancora molte soddisfazioni.[198]

In un'altra poesia, *Florida*, scritta in terzine, egli sviluppava ancora una volta l'antitesi tra i popoli primitivi, che un tempo vivevano liberi, e gli europei che li hanno asserviti e che vivono essi stessi come schiavi.[199] Ma quest'antitesi non era piú presentata in termini letterari: era già tradotta in termini politici.

Oppressi dai bianchi, gli abitanti della Florida, i Seminoli, giurano di vendicarsi e di uccidere qualsiasi bianco venga a sbarcare da loro. La prima vittima è un giovane tedesco, membro della "Burschenschaft," che, dopo esser stato per sette anni in carcere, espatria in America con la speranza di potervi condurre una vita libera. Egli scampa ad un naufragio, ma viene catturato dai Seminoli, che lo condannano a morte. Dinanzi a questo nuovo colpo del destino, egli dice: "Speravo di trovar qui la libertà, e quelli che combattono per la libertà mi accolgono con la morte, facendomi cosí espiare i peccati dei miei fratelli." [200]

Da quel momento, Engels si va sempre piú rapidamente liberando, a prezzo di una lotta sempre piú dura, dalle idee reazionarie, e si orienta sempre piú nettamente verso un liberalismo democratico. Sin dall'aprile del 1839, egli esprime in una lettera a F. Gräber il suo entusiasmo per le idee liberali e democratiche. "Queste idee del secolo...,"

[197] *Ibid.*, p. 8: "Ora non obbedite piú all'impulso spontaneo della natura, ma danzate a pagamento. Tutti tacciono, con lo sguardo spento: solo uno di loro canta una nenia." Cfr., *ibid.*, p. 487, lettera a F. Gräber, 17-18 sett. 1838.

[198] *Ibid.*, pp. 487-488, lettera a F. Gräber, 17-18 sett. 1838: "La mia poesia mi scoraggia; e da quando ho letto le due dissertazioni di Goethe *Ai giovani poeti*, in cui mi trovo cosí ben descritto, dubito sempre piú delle mie doti di poeta. Esse mi hanno fatto comprendere che non sono altro che un poetucolo; eppure, continuerò a comporre, perché, come dice Goethe, fa sempre piacere vedere una propria poesia pubblicata sul giornale."

[199] *Ibid.*, pp. 493-495, lettera a F. Gräber, 20 genn. 1839.

[200] *Ibid.*, p. 495.

egli scrive, " si basano sui diritti naturali dell'uomo, e si oppongono a tutto ciò che nella presente società contraddice a questi diritti. Tra queste idee vi è la partecipazione del popolo all'amministrazione dello stato, cioè la Costituzione, e, inoltre, l'emancipazione degli ebrei, l'abolizione di qualsiasi costrizione religiosa, e dell'aristocrazia del denaro. Chi potrebbe opporsi a queste cose?... Queste idee mi eccitano al punto di non farmi dormire la notte; quando vado alla posta e vedo lo stemma prussiano, lo spirito della libertà s'impadronisce di me, e, ogni volta che leggo un giornale, cerco di indovinarvi i progressi della libertà." [201]

Condannando inoltre il pietismo, che non rappresenta piú ai suoi occhi che un puntello della reazione, egli adotta una concezione razionalistica e liberale della religione. Infatti, nella stessa lettera al Gräber, scrive: " Ascoltami bene, Federico, se un giorno tu dovessi diventare pastore, ti lascerei essere ortodosso quanto vorrai; ma se diventerai uno di quei pietisti che insulta la 'Giovane Germania' e considera la *Gazzetta Evangelica* come un oracolo, allora ti avverto che avrai da fare i conti con me. Non sono mai stato pietista; per qualche tempo sono stato mistico, ma è tempo passato; ora sono un deista convinto, e, relativamente, molto liberale." [202]

Da questa lettera si può vedere come si andasse allora completamente distaccando dal dogma, e diventasse ad un tempo un risoluto sostenitore della Giovane Germania, di cui faceva proprie le idee, evolvendo in tal modo verso un liberalismo religioso ed insieme politico.

Queste nuove idee, che attizzavano in lui l'ardore per la lotta, trovano espressione in un frammento di tragicommedia, *Sigfrido dal corno,* ch'egli invia a F. Gräber il 1° maggio 1839.[203]

A differenza delle prime poesie, *I Beduini* e *Florida,* in cui il desiderio di liberazione e di libertà era espresso in tono elegiaco, la stessa brama di combattere per la sua liberazione si manifesta qui nei tratti del piú grande eroe della leggenda tedesca, il giovane Sigfrido, che infrange tutti gli ostacoli che gli si oppongono. Egli narra con entusiasmo come esso abbandoni il castello del padre per precipitarsi impetuoso nel vortice della vita, e andare incontro al suo destino; e a

[201] *Ibid.*, pp. 503-504, lettera a F. Gräber, 8-9 aprile 1839.
[202] *Ibid.*, p. 504.
[203] *Ibid.*, pp. 507-515, lettera a F. Gräber del 23 aprile-1 maggio 1839.

Sigfrido, che si paragona ad un torrente scatenato che travolge ogni ostacolo, fa dire:

" Il torrente selvaggio precipita impetuoso giú per la gola nevosa; davanti a lui i pini crollano mugghiando: è cosí che si fa strada. Voglio essere come questo torrente, e farmi strada da solo." [204]

Questo desiderio di lotta, espresso ancora in modo vago, doveva presto assumere un carattere piú preciso, quando Engels prenderà parte attiva al movimento liberale e democratico.

Nel corso della sua lotta per raggiungere la verità e la libertà, Engels si era innanzi tutto liberato dal gretto pietismo che regnava nella sua famiglia, e dalla stretta ortodossia che aveva trovato a Brema.

Questa liberazione religiosa, determinata dal suo desiderio di vivere piú liberamente, secondando gli impulsi del suo essere, si univa in lui a uno sforzo di liberazione di piú vasta portata, che lo spingeva a rievocare le figure degli eroi dell'antichità greca e germanica, che simboleggiavano per lui la libertà.

Questa aspirazione comincia ad acquistare un carattere politico incarnandosi nell'ideale della " Burschenschaft," che per un certo tempo suscita il suo entusiasmo.

Quest'idea piú definita della libertà, di una libertà non piú genericamente umana, ma già concepita in antitesi alle tendenze reazionarie dell'epoca, quelle stesse della sua famiglia e dell'ambiente in cui viveva a Brema, lo ravvicina al movimento della Giovane Germania, rappresentante delle tendenze liberali della Germania di allora; e cioè a quello stesso movimento a cui in un primo tempo era stato avverso, per il suo carattere piú brillante che profondo, non rispondente al suo desiderio di azione.

In tal modo, egli si va accostando ad un liberalismo politico con forte tinta democratica, essendo istintivamente portato a difendere non gli interessi specifici della borghesia, ma piú generalmente quelli del popolo, e, in particolare, della classe operaia, di cui conosceva e condannava lo sfruttamento; e, nello stesso tempo, si distacca da ogni dogmatismo religioso, pur rimanendo fedele per un certo tempo al soprannaturalismo, cioè ad una credenza in Dio svincolata da ogni dogma.

[204] *Ibid.*, pp. 508-509.

Questa conversione al liberalismo politico e religioso doveva presto portarlo oltre il movimento della Giovane Germania, trascinandolo nella lotta filosofica e politica che la Sinistra hegeliana, che si stava allora formando, cominciava a condurre.

Capitolo terzo

Formazione della Sinistra hegeliana

L'ingresso di Marx e di Engels nella nuova vita, che doveva portarli a partecipare direttamente al movimento liberale e democratico, coincideva con lo slancio economico della Germania, favorito nel 1834 dalla creazione dell'Unione doganale, e col risveglio del liberalismo tedesco.

Dopo la festa di Hambach del 1832, il movimento liberale e democratico, vinto sul terreno politico, aveva dato prova di una grande attività in campo letterario con la Giovane Germania, che contrapponeva al romanticismo reazionario ed al conservatorismo dello Stato prussiano e della Chiesa i principi della Rivoluzione francese.

Ridotta al silenzio nel 1835 dal divieto di pubblicazione dei suoi libri, la Giovane Germania doveva far posto ad un movimento liberale politico a carattere non piú letterario, ma filosofico, il movimento della Sinistra hegeliana, che si sarebbe sforzato di adattare la filosofia hegeliana al liberalismo.

Attraverso questo movimento, a cui avrebbero partecipato attivamente, Marx e Engels dovevano essere guadagnati al radicalismo filosofico e politico, e nell'ambito di questo movimento si svilupparono il loro pensiero e la loro azione in questa prima fase della loro attività politica.

Dopo il rapido fallimento della Sinistra hegeliana, essi si sarebbero distaccati dal liberalismo borghese, e, prendendo la difesa degli interessi di classe del proletariato, si sarebbero orientati verso il comunismo.

Karl Marx

Dopo la morte del padre, presto seguita, nel 1839, da quella di Gans, Karl Marx abbandona quasi del tutto i suoi studi giuridici per dedicarsi allo studio della filosofia. Esonerato dal servizio militare a causa di una malattia al cuore,[1] egli frequenta nel semestre 1838 il corso obbligatorio di logica di Gabler, uno dei piú mediocri discepoli di Hegel, un corso di diritto prussiano di Gans, e un corso di Karl Ritter sulla geografia generale.[2]

Rinnovando lo studio della geografia, che sino allora aveva avuto un carattere sostanzialmente descrittivo, Karl Ritter (1779-1859), ispirandosi alla filosofia di Schelling, considerava le diverse parti del mondo come degli organismi viventi, che determinavano la vita e la storia dei loro abitanti, e riteneva che i grandi eventi storici fossero condizionati essenzialmente dai loro fattori geografici. Pur rimanendo profondamente idealista nella sua concezione generale del mondo e della storia, in cui vedeva l'espressione della volontà divina, si profilavano nella sua dottrina, attraverso la correlazione da lui istituita tra l'evoluzione umana e l'ambiente naturale, i lineamenti di una concezione materialistica del mondo; ed è lecito pensare che i suoi corsi non furono senza influenza sul processo che avrebbe presto condotto Marx dall'idealismo hegeliano al materialismo storico.

Durante il semestre invernale 1838-1839, il giovane Marx frequentò soltanto il corso di diritto di successione di Rudorff, mediocre discepolo di Savigny,[3] e, dopo la morte di Gans, un corso del suo amico B. Bauer su Isaia nel semestre estivo 1839, ed un corso di Geppert su Euripide nel semestre invernale 1840-1841.

Ancor piú di quanto non avesse fatto durante il primo anno della sua permanenza a Berlino, egli continua i suoi studi fuori dell'università, che trascura quasi del tutto.

In quel tempo il centro della sua attività è il " Circolo dei dottori, "

[1] MEGA, I, vol. I², pp. 230 e sgg., lettera di Henriette Marx a Karl Marx, del 15-16 febb. 1838. Oltre a questa malattia al cuore, K. Marx aveva anche la vista debole.

[2] Cfr. KARL RITTER, *Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte der Menschen* [*La geografia considerata nei suoi rapporti con la natura e la storia umana*] Berlino, 1822-1857.

[3] " Annali di Halle," 31-5-1839: *La Facoltà di Legge di Berlino*, p. 513. " Rudorff rappresenta la tendenza estrema della Scuola storica del Diritto: ne possiede tutti i difetti senza avere l'ingegno del Savigny; i suoi corsi mancano di vita, e il loro unico interesse consiste nei numerosi particolari che vi si possono attingere."

i cui membri principali erano Bruno Bauer, Rutenberg e Köppen, e che nell'ambiente gretto e servile della Berlino di allora costituiva un gruppo intellettuale vivo e indipendente.

Pur essendo molto piú giovane degli altri membri di questo circolo — egli aveva allora soltanto 20 anni, mentre essi erano tutti sulla trentina — Karl Marx s'impose immediatamente con la sua forte personalità, e fu accolto da pari a pari.

Tutti questi giovani dottori in filosofia, in storia o in teologia, erano accesi seguaci della filosofia hegeliana, che, a loro avviso, aveva dato ai problemi fondamentali una soluzione definitiva.

Questa filosofia godeva allora del favore del governo prussiano; essa era diventata la filosofia ufficiale dello Stato, e il ministro della Pubblica Istruzione e dei Culti, Altenstein, favoriva l'accesso degli hegeliani alle principali cattedre dell'università.

Tuttavia, il rapido sviluppo economico e sociale, che a poco a poco faceva esplodere le interne contraddizioni di questa filosofia, doveva scuotere le fondamenta del monumentale sistema edificato da Hegel, e provocarne la dissoluzione e il crollo.

Nonostante gli sforzi compiuti da Hegel per stabilire un durevole compromesso tra il suo sistema tendenzialmente reazionario e la sua concezione organica e dialettica dello sviluppo del mondo, tale compromesso non poteva essere che precario e momentaneo.

Già battuta in breccia dalla Rivoluzione del 1830, che aveva segnato la fine della Restaurazione e del sistema della Santa Alleanza, la sua dottrina non doveva resistere alle conseguenze del risveglio economico, politico e sociale della Germania dopo il 1830. Mentre i rapidi progressi delle scienze della natura provocavano il crollo delle costruzioni speculative della sua *Filosofia della natura*, lo sviluppo economico che favoriva, oltre che lo sviluppo della borghesia, il progresso del liberalismo rendeva impossibile il suo compromesso tra sistema conservatore e metodo dialettico rivoluzionario.

La sua concezione dialettica dello sviluppo della storia implicava infatti un divenire incessante, un cangiamento continuo, al quale non è possibile assegnare come limite e fine una forma determinata. Infatti, nel processo dialettico, ogni reale, sia esso di natura economica, politica o sociale, tende a perdere il carattere di necessità storica e logica che riveste in un momento determinato; quindi, esso diventa irrazionale, e deve far posto ad una realtà nuova anch'essa destinata

a sparire. Ma, in contraddizione con questa sua concezione dialettica, Hegel, che propendeva sempre di piú verso il conservatorismo, era indotto a dare un valore assoluto alle istituzioni del suo tempo, in particolare alla religione cristiana e allo Stato prussiano, e quindi ad arrestare ad essi il corso della Storia.[4]

La contraddizione tra il sistema politico reazionario e il metodo dialettico rivoluzionario doveva provocare all'interno della scuola hegeliana una scissione tra una destra conservatrice, composta dai discepoli ortodossi, fedeli alla dottrina del maestro, e una sinistra progressista che si sforzava di adattare la dottrina alle tendenze liberali della borghesia, vagliando la filosofia hegeliana per ripudiarne gli elementi conservatori e serbarne soltanto la dialettica rivoluzionaria.

" Il complesso della dottrina di Hegel," scrive Engels, " lasciava... uno spazio considerevole per le piú differenti concezioni pratiche di partito; e pratiche, nella Germania teoretica di quel tempo, erano soprattutto due cose: la religione e la politica. Coloro che davano importanza soprattutto al *sistema* di Hegel, potevano in entrambi questi campi essere conservatori; coloro per cui l'essenziale era il *metodo* dialettico, potevano appartenere, tanto in religione che in politica, all'opposizione estrema...

" Verso la fine del decennio 1830-1840, la scissione nella scuola hegeliana apparve sempre piú marcata. L'ala sinistra, i cosiddetti giovani hegeliani, nella lotta contro i pietisti ortodossi e i reazionari feudali rinunciarono a quel rispettabile ritegno filosofico verso le questioni ardenti del giorno, che sino allora aveva assicurato alla loro dottrina la tolleranza e persino la protezione dello stato; e quando, nel 1840, la bigotteria ortodossa e la reazione feudale assolutistica salirono al trono con Federico Guglielmo IV, non si poté evitare di prender partito direttamente. La lotta venne allora condotta con armi filosofiche, ma non piú per fini filosofici astratti; si trattava in modo diretto della distruzione della religione tradizionale e dello stato esistente... La politica era però allora un terreno assai spinoso, e perciò la lotta principale fu contro la religione... "[5]

Fu solo gradualmente, nel corso di una lotta politica che ebbe in un primo tempo carattere filosofico e religioso, che la Sinistra hege-

[4] F. ENGE , *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca,* Roma, 1950, pp. 13-14.
[5] F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach* cit., pp. 19-20.

liana operò questa trasformazione dell'hegelismo, e ne fece uno strumento di lotta liberale.

Discepoli entusiasti di Hegel, i Giovani Hegeliani si limitarono dapprima a prendere posizione contro Hegel indirettamente, opponendo, dietro l'esempio e ad imitazione di Heine, ad un Hegel essoterico, che aveva fatto alla reazione sempre piú serie concessioni, un Hegel esoterico, un Hegel riposto, di cui bisognava afferrare il segreto pensiero, e che essi celebrarono come un pensatore rivoluzionario.[6] Solo dopo che l'inasprirsi della lotta politica ebbe reso insostenibile questo compromesso, essi lo ripudiarono e passarono ad una critica diretta della filosofia hegeliana nel suo complesso.

Questa forma ideologica della lotta politica, che si era manifestata, nel campo del diritto, nel conflitto tra Gans e Savigny, era determinata sia dalla debolezza della borghesia, che la rendeva ancora incapace di condurre la lotta sul terreno politico, sia dal governo reazionario che vietava ogni discussione politica.

La separazione tra la Destra e la Sinistra hegeliana, che già si era delineata quando Gans sostenne contro Hegel e gli hegeliani ortodossi che le idee liberali costituivano una nuova espressione e un progresso dell'Idea assoluta, si realizzò sul terreno della religione dove fu condotto il vero e proprio combattimento, la lotta decisiva tra le due tendenze.

Essendo meno pericoloso criticare la Chiesa e i suoi dogmi che lo Stato e le sue istituzioni, i Giovani Hegeliani, come gli Enciclopedisti francesi del XVIII secolo, rivolsero i loro primi attacchi contro la religione, e solo in un secondo tempo intrapresero la lotta sul terreno politico. Insomma, essi continuavano, sia pure in modo diverso, la lotta antireligiosa che prima di loro avevano condotto gli scrittori della Giovane Germania, ispirati al sansimonismo.

La disputa si aggirò dapprima intorno a questo punto: religione e filosofia erano, come sosteneva Hegel, della stessa essenza, oppure erano sostanzialmente eterogenee e incompatibili tra di loro?

Continuando i tentativi compiuti dai razionalisti tedeschi del secolo XVIII, specie da Lessing e da Kant, per conciliare ragione e fede, Hegel si era sforzato, nella sua *Filosofia della religione*, di risolvere la fede nella ragione, la religione nella filosofia, dando alla religione,

[6] H. Heine, in *Per la storia della religione e della filosofia in Germania.*

di cui vedeva nel cristianesimo la piú elevata espressione, una giustificazione razionale.

Assimilando il contenuto della religione a quello della filosofia, egli affermava ch'esse erano identiche nell'essenza, perché erano entrambe rivelazioni di Dio, e si differenziavano solo per la forma, in quanto la religione rivelava per mezzo di simboli il contenuto razionale della filosofia.

" La filosofia e la religione hanno in comune il contenuto, l'esigenza e l'interesse. L'oggetto della religione come quello della filosofia è la verità eterna nella sua oggettività stessa, cioè Dio, e nient'altro che Dio e l'esplicazione di Dio... La filosofia perciò, rendendo esplicita la religione, rende esplicita se stessa, cosí come rendendo esplicita se stessa, rende esplicita la religione... Di conseguenza, religione e filosofia sono tutt'uno; la filosofia stessa infatti è un culto divino... Quindi, la filosofia è identica alla religione: l'unica differenza sta nel fatto ch'essa lo è nel modo che le è specifico... Nel loro modo specifico di occuparsi di Dio consiste la loro differenza." [7]

Attraverso questa assimilazione della religione alla filosofia, Hegel era indotto ad eliminare il lato mistico della religione, e a trasformare i dogmi in simboli che esprimevano sotto forma sensibile i concetti fondamentali della filosofia. Cosí, egli faceva di Dio il simbolo dell'Idea assoluta; della trinità il simbolo del movimento dialettico per triadi, attraverso cui si realizza l'unità dei contrari; del Cristo e dell'incarnazione il simbolo dell'unione dell'universale e del particolare realizzata dall'idea concreta; della redenzione il simbolo dello spirito, che, superando il dualismo e la contraddizione, perviene alla piena autocoscienza e quindi alla verità eterna. Con questa risoluzione della religione nella filosofia e questa assimilazione della filosofia alla religione, Hegel doveva attirarsi aspre critiche sia da parte degli ortodossi che da parte dei razionalisti: infatti, gli uni non potevano ammettere che si risolvesse la fede nella ragione, gli altri il contrario.

I primi attacchi dovevano partire dai teologi ortodossi. Cosí, sin dal 1822, il professore di teologia H. F. W. Hinrichs (1794-1861), difendendo contro Hegel la tesi ortodossa, aveva sostenuto in un suo libro, *La religione nei suoi rapporti con la scienza,* che la religione era l'espressione di una verità superiore alla verità razionale, perché essa

[7] HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [*Lezioni sulla filosofia della religione*], in *Sämtliche Werke*, Stoccarda, 1928, vol. I, pp. 37-38.

sola costituiva la rivelazione di Dio. Dopo di lui, un altro professore di teologia, E. W. Hengstenberg, sul *Giornale della Chiesa evangelica*, da lui stesso fondato nel 1827, aveva mosso critiche ancor piú violente alla filosofia hegeliana della religione.[8]

Anche i razionalisti dovevano insorgere contro tale assimilazione, ma con opposti intenti. Il primo e decisivo attacco da un punto di vista razionalistico fu mosso nel 1835 da D. F. Strauss nel suo libro *La vita di Gesú*, che attraverso le polemiche che suscitò determinò la formazione della Sinistra hegeliana.[9]

Egli riteneva che la dottrina hegeliana prestasse il fianco a tre obiezioni fondamentali. La prima interessava il concetto stesso di religione. È possibile, diceva, risolvere in concetti il contenuto della fede senza alterarla? E, in tal caso, come si può far coincidere con la verità razionale la verità storica, particolare, rappresentata da una determinata religione?

La seconda concerneva la concezione del Cristo. Com'era conciliabile l'idea generale di mediazione tra Dio e il mondo, che la persona del Cristo rappresentava per Hegel, con l'esistenza particolare, individuale del Cristo nei Vangeli?

E finalmente, se, come riteneva Hegel, Dio si realizza progressivamente nel corso della storia umana, il Cristo non rappresenterà altro che un momento di questa realizzazione, e quindi non si potrà dare alla religione cristiana un valore eterno ed assoluto.

Appunto a queste obiezioni D. F. Strauss si proponeva di rispondere nel suo libro *La vita di Gesú*. Nel 1831, C. Baur, professore di teologia di Tubinga, aveva iniziato uno studio critico dell'Antico Testamento, cercando di ricavarne e di precisarne il contenuto storico. Prendendo spunto da esso, D. F. Strauss, nel suo libro, estendeva questa critica al Nuovo Testamento, e in particolare alla fase centrale e culminante della vita di Gesú. Muovendo da una critica non filosofica, ma storica, egli si proponeva di ricavare dai Vangeli il loro contenuto storico reale, e con ciò stesso la vera personalità di Gesú.

Insorgendo contro l'assimilazione hegeliana, egli sosteneva che non si potevano risolvere i dogmi in concetti filosofici senza alterare profondamente il carattere e il contenuto della religione. Hegel aveva preteso che nello studio della religione cristiana si potesse trascurare la

[8] E. W. Hengstenberg (1802-1869), professore di teologia a Berlino dal 1824.
[9] D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, vol. I e II, Tubinga, 1835-1836.

sua realtà storica, i racconti biblici ed evangelici, per limitarsi al suo contenuto simbolico; all'opposto, Strauss riteneva che questi racconti costituissero l'essenza stessa della religione cristiana, e nei Vangeli non vedeva simboli filosofici, ma miti che esprimevano le profonde aspirazioni del popolo ebreo.

Ma ciò poneva il problema della storicità della persona di Gesú. Rispondendo ad esso, D. F. Strauss esitò tra due soluzioni. Pensando dapprima che si aveva del Cristo solo un'immagine incompleta e deformata, egli si propose di ricavare dai Vangeli il vero volto di Gesú. Il fallimento di questo tentativo lo indusse ad abbandonare l'idea di un Gesú storico. Riprendendo la nozione, implicita nella cristologia hegeliana, di un Dio impersonale, la cui esistenza si confonde con quella dell'umanità, egli giunse a negare la storicità di Gesú, attribuendogli solo un valore simbolico; ma, in opposizione a Hegel, sostenne che il Cristo, lungi dall'essere la rivelazione totale dello Spirito divino, ne rappresentava solo un momento essenziale, e che solo l'umanità nel suo complesso dà nel corso del suo sviluppo un'immagine completa di Dio.[10]

Con questo libro, D. F. Strauss recava un grave colpo alla filosofia hegeliana. Infatti, egli spezzava l'armonia hegeliana tra religione e filosofia, dimostrando che ciascuna di esse aveva un suo particolare carattere ed un proprio ambito, e che non erano quindi riducibili l'una all'altra. Affermando in tal modo, accanto alla verità razionale, l'esistenza di una realtà storica che non coincideva necessariamente con essa, egli distruggeva in pari tempo l'identità hegeliana, base della dottrina, dell'evoluzione storica e dello sviluppo razionale. Infine, con la piena integrazione di Dio nello sviluppo dell'umanità, che implicava la negazione di un principio primo esterno e superiore all'uomo, egli toglieva all'hegelismo il suo carattere metafisico e trascendentale, e con la sua critica della religione cristiana, a cui negava valore assoluto, scuoteva una delle basi del sistema conservatore di Hegel.

Minando in tal modo alla base l'edificio faticosamente innalzato da Hegel, D. F. Strauss, pur non essendo personalmente molto combattivo, doveva aprire la via all'attacco che la Sinistra hegeliana si apprestava a lanciare contro il complesso del sistema.

Il libro di D. F. Strauss suscitò animate polemiche e fu oggetto

[10] A. Ruge, *Opere complete*, vol. V, pp. 42-43.

di violenti attacchi, specie da parte degli ortodossi e dei pietisti. Con un processo analogo a quello che all'inizio del XIX secolo aveva portato il cattolicesimo a combattere con l'ultramontanismo le tendenze razionalistiche del XVIII secolo, gli ortodossi protestanti, ritornando ad un luteranesimo intransigente e riaccostandosi al pietismo, insorsero contro la pretesa della scienza di estendere le sue indagini nel dominio della religione, e di criticare i dogmi. Il loro capo, Hengstenberg, professore di teologia a Berlino, che era fautore di un regime autoritario nello Stato e nella Chiesa, e nel *Giornale della Chiesa evangelica* combatteva tutte le tendenze razionalistiche e liberali, attaccò con insolita violenza la dottrina di Hegel, dimostrando che con la sua riduzione della fede alla ragione essa trasformava il cristianesimo in un vago panteismo, il quale, come dimostrava il libro di D. F. Strauss, conduceva direttamente all'ateismo. Per difendersi da questo attacco, gli hegeliani ortodossi, preoccupandosi di conservare l'unità hegeliana di religione e filosofia, si studiarono di difenderla sia contro Hengstenberg che contro D. F. Strauss, a cui rimproveravano di deformare il pensiero di Hegel. A questo compito si accinse in particolare Bruno Bauer: egli pubblicò col suo maestro Marheineke, professore di teologia a Berlino, la *Filosofia della religione* di Hegel, e difese la dottrina hegeliana nella *Rivista di teologia speculativa* (*Zeitschrift für spekulative Theologie*). Sostenendo, in questa rivista e negli *Annali di critica scientifica*, il punto di vista apologetico contro D. F. Strauss, egli negava alla critica il diritto di intaccare i dogmi, provocando peraltro un'aspra replica da parte dell'autore della *Vita di Gesú*.[11]

Fu in occasione di questa polemica intorno al libro di D. F. Strauss che si formò il raggruppamento degli hegeliani liberali, dei Giovani Hegeliani, che costituiranno la Sinistra hegeliana. Insorgendo ad un tempo contro i cristiani ortodossi, che pretendevano di subordinare la filosofia alla religione, e contro gli hegeliani conservatori, che volevano assimilare la religione alla filosofia, i Giovani Hegeliani presero posizione per D. F. Strauss, e assieme a lui rivendicarono alla filosofia ed alla scienza il diritto di sottoporre la religione ad analisi critica.

[11] Articoli di B. Bauer nella " Rivista di teologia speculativa " (annate 1836-1838) e negli " Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik " [" Annali di critica scientifica "], dicembre 1835, nn. 109-113; maggio 1836, nn. 86-88. Risposta di D. F. Strauss: cfr. D. F. STRAUSS, *Streitschriften* [*Scritti polemici*], Heft III, pp. 101-120, Tubinga, 1836. " Annali di Halle." 5 ott. 1838, p. 1090, " Strauss e Bauer."

Mosso da Strauss il primo attacco alla filosofia hegeliana, i Giovani Hegeliani si accingevano a modificare non meno profondamente un altro aspetto della dottrina di Hegel.

Per adattare la filosofia hegeliana al liberalismo, essi essenzialmente dovevano cercare di eliminare la contraddizione tra lo sviluppo dialettico, che implicava un progresso continuo, e il sistema politico conservatore, dissociando il metodo dialettico dal sistema e prolungando nel futuro il movimento dialettico dell'Idea, che Hegel aveva arrestato al presente.

Nel suo duplice intento di giustificare il presente e di combattere il dogmatismo e l'utopismo, Hegel aveva limitato l'applicazione della dialettica alla spiegazione del passato e del presente, ed aveva proibito al filosofo di speculare sull'avvenire. " L'uccello di Minerva," diceva nella Prefazione alla *Filosofia del Diritto,* " si alza solo al calar della notte," volendo dire che la filosofia deve limitarsi a comprendere ciò che è, a prender atto dell'opera della Ragione quale si manifesta nella storia, e che non deve precorrere la marcia dell'idea subordinando lo sviluppo della storia a un ideale immaginario.[12]

Spostando il campo della dialettica per farne uno strumento d'azione, un'arma contro la reazione, i Giovani Hegeliani pensavano ch'essa non dovesse servire soltanto a dedurre il presente dal passato, ma anche e soprattutto il futuro dal presente, per determinare il corso razionale della storia.

D'altra parte, non trovando nella borghesia tedesca, a causa della sua debolezza e della sua tendenza semiconservatrice, l'appoggio rivoluzionario che gli Enciclopedisti francesi del XVIII secolo avevano trovato nella borghesia francese, il movimento della Sinistra hegeliana era destinato a rimanere essenzialmente ideologico.

Imbevuti di dottrina hegeliana, i Giovani Hegeliani non dubitavano dell'assoluto potere dello Spirito di trasformare il mondo; e poi-

[12] HEGEL, *Lineamenti di filosofia del Diritto,* trad. it. cit., pp. 14, 16-17: " ... la filosofia, poiché è lo scandaglio del razionale, appunto perciò è la comprensione del presente e del reale; non la ricerca d'un al di là, che sa Dio dove dovrebbe essere... Intendere ciò che è, è il compito della filosofia, poiché ciò che è, è la ragione... È altrettanto folle pensare che una qualche filosofia precorra il suo mondo attuale, quanto che ogni individuo si lasci indietro il suo tempo, e salti oltre su Rodi. Se la teoria, nel fatto, oltrepassa questo, se si costruisce un mondo come dev'essere, esso esiste bensí, ma soltanto nella sua intenzione, in un elemento duttile, col quale si lascia plasmare ogni qualsiasi cosa."

ché, d'altra parte, erano incapaci di portare la lotta sul terreno politico e sociale, rimanevano fermi nell'ambito concettuale, convinti che, siccome lo sviluppo delle idee determinava quello della realtà, bastasse eliminare in teoria gli elementi irrazionali presenti nel reale per razionalizzare il corso della storia.

Contrapponendo lo sviluppo dialettico delle idee al sistema conservatore hegeliano, essi derivarono dalla filosofia di Hegel una dottrina dell'azione conforme alle aspirazioni liberali della borghesia, e, con un singolare capovolgimento, trasformarono in una dottrina rivoluzionaria una filosofia che aveva servito a giustificare la politica reazionaria della Santa Alleanza.

Questa trasformazione ebbe la sua prima espressione nei *Prolegomeni alla filosofia della storia* (1838) di A. von Cieszkowski.[13]

In quest'opera, egli affermava la necessità di sostituire alla filosofia hegeliana, puramente speculativa, una filosofia dell'azione, e sosteneva, in opposizione a Hegel, che la filosofia non dovesse limitarsi a ricavare dal passato le leggi della storia, ma che dovesse far leva su di esse per trasformare il mondo.

"La storia del mondo," scriveva riprendendo il pensiero fondamentale di Hegel, "esprime lo sviluppo dell'Idea, dello Spirito. Sino ad ora essa lo ha fatto in modo imperfetto, perché non era opera dell'attività cosciente degli uomini, della loro volontà razionale. Ma," continuava, "noi siamo alle soglie di un periodo nuovo, che si apre con Hegel, in cui l'uomo determinerà il corso razionale della storia."[14]

Merito di Hegel è stato di ricavare dal passato le leggi dello sviluppo storico; suo difetto è stato di considerare l'attività umana solo come pensiero e non anche come volontà,[15] e di aver limitato l'applicazione di queste leggi alla spiegazione del passato.

Per trasformare il mondo, bisogna far leva su queste leggi, dedurre dal passato e dal presente le linee generali dell'avvenire, e quindi regolare razionalmente l'attività umana e con essa il corso della storia.[16]

[13] A. von Cieszkowski (1814-1894), *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlino, 1838.

[14] *Ibid.*, p. 30.

[15] *Ibid.*, p. 120: "Secondo Hegel, la volontà non è che un particolare modo del pensiero, il che è falso; è il pensiero, invece, che rappresenta un momento puramente integrativo della volontà, perché il pensiero che nuovamente diventa essere è volontà e azione."

[16] *Ibid.*, pp. 8-9: "Nella sua opera, egli [*Hegel*] non ha fatto alcuna menzione dell'avvenire, egli riteneva addirittura che la filosofia non potesse essere applicata che

In tal modo, A. von Cieszkowski intendeva sostituire alla filosofia hegeliana, che non esercitava alcuna influenza sui destini umani, una filosofia dell'azione, una filosofia dell'attività pratica, della " praxis " (è qui che appare per la prima volta questo concetto, che doveva essere ripreso da Marx), che permettesse all'uomo di dirigere il suo destino.[17]

Questa filosofia dell'azione, che permetteva all'uomo di collaborare alla storia del mondo invece di esserne lo strumento inconsapevole, aveva trovato, diceva von Cieszkowski, una prima espressione nelle nuove dottrine socialiste, ed in particolare in quella di Fourier; ma, a suo vedere, esse avevano ancora il difetto di rimanere troppo legate al presente, mentre bisognava distaccarsene e determinare l'avvenire in modo puramente razionale.[18]

Dopo l'attacco di D. F. Strauss contro la filosofia hegeliana, la critica di von Cieszkowski determinò in essa, sia pure su di un terreno diverso, una trasformazione non meno profonda.

Infatti, la filosofia dell'azione, la quale, contrapponendo all'essere un dover essere, al mondo presente l'ideale ch'esso deve realizzare,

allo studio del passato, e che dovesse lasciare l'avvenire completamente al di fuori della speculazione. Noi invece riteniamo che senza conoscenza dell'avvenire come parte integrante della storia che rappresenta la realizzazione dei fini dell'umanità, non si può giungere alla conoscenza della storia universale nella sua totalità ideale e organica, nel suo processo apodittico. Quindi, se si vuol dare allo sviluppo della storia un carattere organico, è indispensabile riconoscere la possibilità di sollevarsi alla conoscenza dell'avvenire."

[17] *Ibid.*, p. 129: " Essere filosofia pratica, o per meglio dire filosofia della prassi, che eserciti un influsso diretto sulla vita e sui rapporti sociali, e sviluppi la verità nel dominio dell'attività concreta, tale è la sorte futura della filosofia in generale." Pp. 131-132: " La filosofia d'ora in poi comincerà presto a essere applicata... e ad esercitare la sua normale influenza sui rapporti sociali dell'umanità, per sviluppare la verità oggettiva non solo nella realtà presente, ma nella realtà piú evoluta dell'avvenire. Questo ci permette di comprendere perché la nostra epoca sia stata presa dalla smania, diventata una vera e propria fissazione, di edificare sistemi sociali e di costruire *a priori* la società, tendenza che sinora era affiorata soltanto come confuso sentimento di un'esigenza dei tempi presenti, di cui gli uomini non avevano ancora piena coscienza."

[18] *Ibid.*, p. 146: " Richiamo l'attenzione dei pensatori speculativi sul sistema di Fourier, e ciò non perché ne ignori i difetti essenziali, che ne fanno ancora un sistema utopistico, ma perché con esso è stato fatto un passo notevole sulla via della realizzazione concreta della verità organica." P. 148: " L'avvenire non appartiene, come pensava il Fourier, al suo sistema: è il suo sistema che appartiene all'avvenire, perché se pur costituisce un momento importante nella formazione della vera realtà, ne costituisce peraltro soltanto un momento." P. 144: " Il sistema di Fourier è un'utopia, perché capitola troppo davanti a una realtà preformata, ed è nondimeno il sistema piú speculativo, anche se non è stato costruito sotto forma speculativa e con spirito speculativo."

assegnava alla filosofia essenzialmente il compito di determinare l'avvenire, modificava radicalmente la dottrina di Hegel, ricollegandola a quella di Fichte.

Mentre Hegel, condannando il dogmatismo e l'utopismo, si era sempre sforzato di mantenere una stretta unità tra il pensiero e l'essere, tra lo spirito e il mondo, legandoli indissolubilmente l'uno all'altro, von Cieszkowski, seguendo l'esempio di Fichte, rompeva questa unità e considerava il pensiero, sotto forma di volontà operante, in costante opposizione con la realtà presente.[19]

Con questa concezione dogmatica della storia, il cui sviluppo doveva essere determinato dall'opposizione di un ideale alla realtà, von Cieszkowski, come Fichte e diversamente da Hegel, riponeva lo scopo fondamentale della filosofia nella determinazione dell'avvenire. Nella concezione di questa determinazione egli superava il liberalismo e piú in generale il pensiero borghese, assegnando allo sviluppo della storia lo scopo di organizzare una società nuova di tipo socialistico. Probabilmente per influsso di Saint-Simon, egli richiamava l'attenzione sull'importanza che in questo sviluppo avevano i rapporti di produzione, e, prima di Karl Marx, seppure in modo ancora idealistico, concepí la filosofia come una "praxis," cioè integrata nell'attività sociale, prevedendone la fine nella sua forma astratta.[20] Come tutti gli idealisti, von Cieszkowski non concepiva la "praxis" come un'attività rivoluzionaria, che si proponesse come scopo immediato la trasformazione effettiva della società, ma come determinazione *a priori* dell'avvenire.

Questa filosofia dell'azione, che si proponeva di dirigere il corso della storia mediante l'attività spirituale concepita sotto forma di volontà, doveva diventare la filosofia dei Giovani Hegeliani, che già erano inclini a ritenere che il divenire della storia potesse essere determinato dalla semplice critica della realtà presente. Ma mentre von Cieszkowski superava, come Heine e Gans, il liberalismo, e proponeva già un socialismo utopistico come scopo da realizzare nell'avvenire, i Giovani Hegeliani, tendenzialmente liberali, difendevano ideologicamente le aspirazioni e gli interessi di classe della borghesia, e,

[19] *Ibid.*, p. 148: "Nello sviluppare una verità, non si è mai abbastanza idealisti, perché il bene, nella sua forma concreta, non è che l'altro lato, l'altro aspetto della verità."

[20] *Ibid.*, p. 130: "Cosí come il pensiero e la riflessione hanno superato le belle arti, l'azione e l'attività sociali sono ora chiamate a superare la vera filosofia."

fino all'inizio del decennio 1840-1850, — cioè fino al momento in cui il proletariato comincerà in Germania ad esercitare una funzione importante, e quindi la questione sociale assumerà un carattere di attualità, — le idee socialiste rispondenti alle aspirazioni e agli interessi di classe del proletariato dovevano avere, nel movimento dei Giovani Hegeliani, una parte soltanto secondaria.

Rispondendo all'invito di von Cieszkowski, la Sinistra hegeliana trasformò la filosofia in un'arma politica e riprese la lotta del razionalismo borghese, che, in nome della ragione, aveva criticato l'organizzazione assolutistica e feudale, allo scopo di dare alla società e allo Stato un carattere razionale, cioè conforme alle aspirazioni della borghesia; cosí, essa continuò l'opera della Giovane Germania, e si sforzò di orientare lo stato prussiano verso il liberalismo.

Profondamente imbevuti di pensiero hegeliano, i Giovani Hegeliani continuarono a idealizzare lo Stato, ed in particolare lo Stato prussiano, in cui vedevano l'incarnazione dello spirito; ma per essi lo Stato prussiano non aveva già realizzato, bensí doveva ancora realizzare al piú alto grado la moralità oggettiva costituita dalla perfetta sintesi del reale e del razionale. Essi ritenevano che, per compiere questa elevata missione, lo Stato prussiano non dovesse far altro che rimaner fedele al suo passato, ed informarsi allo spirito della Riforma e dell'Illuminismo, che avevano dato inizio alla razionalizzazione dello sviluppo storico.

Questo fu il tema centrale dei loro scritti, e per mezzo di esso si differenziarono profondamente dagli scrittori della Giovane Germania, il cui liberalismo s'ispirava al liberalismo francese.

Per difendere le loro idee, essi si servirono degli *Annali di Halle per la scienza e l'arte tedesche,*[21] che Arnold Ruge e Theodor Echtermeyer[22] avevano fondato nel 1838 per combattere l'organo conservatore dei Vecchi Hegeliani, gli *Annali berlinesi di critica scientifica.*[23]

Nato nel 1802 nell'isola di Rügen, A. Ruge, dietro al quale la figura di T. Echtermeyer doveva presto eclissarsi, aveva partecipato come studente di filosofia al movimento della "Burschenschaft," e nel

[21] *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst.*

[22] Nato nel 1805, Theodor Echtermeyer aveva studiato filologia a Halle ed a Berlino. Diventato nel 1831 professore a Halle, nel 1838 fondò con A. Ruge gli "Annali di Halle." Essendosi poco dopo ammalato, nel 1841 si ritirò dalla rivista, e morí nel 1844.

[23] *Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik.*

1826 era stato condannato, come "demagogo," a quattordici anni di fortezza. Liberato nel 1830, nel 1832 era diventato professore di filosofia a Halle, e nel 1837 aveva pubblicato un libro di estetica ispirato ai principi hegeliani (*Neue Vorschule der Esthetik*). Non era un pensatore molto originale, ma il suo spirito intraprendente, le sue vaste conoscenze e il suo temperamento combattivo ne facevano un eccellente direttore di rivista. Sotto il suo impulso, gli *Annali di Halle*, ai quali diede un carattere sempre piú marcato di opposizione, divennero presto il centro di raccolta dei Giovani Hegeliani.[24]

All'inizio, a dir vero, gli *Annali di Halle* non avevano carattere politico: si occupavano quasi esclusivamente d'arte e di letteratura.[25] Ma siccome difendevano i diritti della critica, l'indipendenza della scienza e dello Stato nei confronti della Chiesa, e appoggiavano D. F. Strauss contro gli attacchi di cui era fatto oggetto, furono presto attaccati da tutti i reazionari, e trascinati nell'opposizione.[26]

L'attacco contro gli *Annali di Halle* fu scatenato in occasione del conflitto intorno ai matrimoni misti, in cui l'arcivescovo di Colonia s'era trovato a fronteggiare il governo prussiano. Avendo assunto in un libello[27] la difesa dei cattolici renani, lo scrittore ultramontano Görres si era attirato una violenta replica da parte di H. Leo, professore a Halle, che lo accusava di riprendere la vecchia politica guelfa, e di sostenere gli interessi del papa contro quelli della Germania.[28] Prendendo a sua volta posizione sia contro l'ultramontanismo di Görres che contro il luteranesimo ortodosso di Leo, Ruge, in un articolo degli *Annali di Halle*, rinfacciava ad entrambi la loro ostilità al razionalismo, che, a suo vedere, costituiva l'essenza stessa dello Stato prussiano.[29]

[24] Sulla tendenza degli "Annali di Halle," cfr. A. RUGE, *Zwei Jahre in Paris* [*Due anni a Parigi*], Lipsia, 1856, vol. II, pp. 74-85 e A. RUGE, *Aus früherer Zeit* [*Ricordi di giovinezza*], Berlino, 1867, vol. IV, pp. 496-497: "Rappresentavamo una tendenza piú libera, il vero principio della filosofia, mentre la vecchia scuola rappresentava la tendenza reazionaria in politica ed in religione."

[25] "Annali di Halle," articoli del gennaio 1838; T. ECHTERMEYER, *L'Università di Halle*; JUSTINIUS KERNER, *Il dottor F. Strauss*; F. BULAU, *Caratteristiche di Dahlmann*; A. RUGE, *L'Accademia di pittura di Düsseldorf*; GOTTLING, *Caratteristiche di Niebuhr*; CAROVÉ, *Hermesiana*; A. RUGE, *H. Heine*.

[26] A. RUGE, *Ricordi di giovinezza*, vol. IV, pp. 472 e sgg.

[27] GÖRRES, *Athanasius* (1838).

[28] H. LEO, *Sendschreiben an Görres* [*Indirizzo a Görres*].

[29] "Annali di Halle," 21 giugno 1838. A. RUGE, *Sendschreiben an Görres von H. Leo* [*Indirizzo di H. Leo a Görres*], p. 1183: "L'ostilità della reazione insorge: a) contro i diritti della Ragione, e quindi contro l'Illuminismo ed il Razio-

Allora Leo, nella *Rivista politica settimanale di Berlino*, e nell'opuscolo *Die Hegelingen* (Gli Hegeliastri), denunciò gli *Annali di Halle* ed i Giovani Hegeliani come nemici della religione e dello Stato, mentre, nel *Giornale della Chiesa evangelica,* Hengstenberg li accusava di predicare l'ateismo e la rivoluzione.[30]

H. Leo si attirò una terza replica da parte di Gutzkow, di E. Meyen e di Ruge.[31] Rispondendo in un articolo degli *Annali di Halle* sia agli attacchi di Leo che a quelli di Hengstenberg, Ruge disse che essi prendevano di mira il fondamento stesso dello Stato prussiano, il principio di libertà, che, lungi dall'essere un fermento di rivolta e di disordine, costituiva la migliore garanzia contro la rivoluzione, perché permetteva, come era dimostrato dall'esempio della Prussia, lo sviluppo razionale e progressivo delle istituzioni dello Stato.[32]

In quel tempo Ruge stimava che vi fosse accordo tra l'idea di libertà, i principi della Riforma e quelli dello Stato prussiano, che, come Hegel, egli considerava ancora come l'incarnazione stessa della ragione; e, lungi dal mostrarsi ostile alla religione protestante, credeva ancora con Hegel che, nel suo principio e nella sua essenza, essa coincidesse con la filosofia.

Tuttavia, a differenza di Hegel, egli riteneva che lo Stato prussiano non avesse ancora portato a termine l'alta missione affidatagli e pensava che, per riuscirvi, dovesse limitarsi a rimaner fedele allo

nalismo; b) contro la Riforma tedesca, sia nel suo principio che nello sviluppo assunto nell'attuale Prussia."

[30] "Berliner politisches Wochenblatt," luglio 1838. H. LEO, *Annali di Halle per la scienza e l'arte tedesca*; H. LEO, *Gli Hegeliastri*, Halle, 1837. "Die evangelische Kirchenzeitung," 1838 (nº 69). HENGSTENBERG, *Wider die Hallischen Jahrbücher* [*Contro gli Annali di Halle*].

[31] Nell'opuscolo *Die rote Mütze und die Kapuze* [*Il berretto rosso e il cappuccio*], GUTZKOW prendeva le difese del liberalismo protestante, cfr. J. E. DRESCH, *Gutzkow et la Jeune Allemagne,* Parigi, 1904, pp. 296-303.

La seconda risposta venne da E. MEYEN, membro del "Circolo dei dottori," e in essa si rivela per la prima volta la sua tendenza di opposizione. Nell'opuscolo *Heinrich Leo, der verhallerte Pietist* [*H. Leo, il pietista di Halle*], egli accusava Leo di far causa comune con i pietisti contro i diritti della critica.

[32] "Annali di Halle," 27 e 28 luglio 1838: "La denuncia degli 'Annali di Halle.' Nessuno può progettare, nessuno può fare, nessuno può impedire una vera Rivoluzione. Non la si fa, essa si fa da sé; il che significa che quando accade, la forma violenta che assume allora lo sviluppo del mondo è storicamente necessaria. Ma se questo sviluppo non viene né ritardato né arrestato, se invece lo Stato, come in Prussia, racchiude in sé un principio riformatore, allora non v'è necessità, e neppure possibilità di una rivoluzione."

spirito della Riforma e dell'" Aufklärung," che avevano dato il primo impulso a uno sviluppo razionale della Storia.

Era questo il tema dei suoi primi articoli politici sugli *Annali di Halle*, in cui egli insorgeva contro gli elementi reazionari che contrastavano lo sviluppo liberale della Prussia.[33] In un articolo dell'ottobre 1838, diretto anch'esso contro H. Leo e Hengstenberg, egli dimostrava che la filosofia non faceva altro che sviluppare il contenuto essenziale della religione, e che suo compito attuale era di realizzare l'idea di libertà che costituiva il fondamento comune del protestantesimo e dello Stato prussiano.[34]

Appoggiando il governo prussiano contro la Chiesa cattolica, A. Ruge sperava di guadagnarlo, almeno in una certa misura, alla lotta ch'egli stava conducendo contro la reazione religiosa e politica. Ma tale speranza doveva presto rivelarsi illusoria. Infatti, il governo prussiano, allarmato dalla critica mossa ai dogmi da D. F. Strauss, e preoccupato per le conseguenze dell'hegelismo, accentuò la sua politica reazionaria non solo condannando il movimento giovane hegeliano, ma ripudiando altresí quello stesso hegelismo, che sino allora era stato ritenuto un saldo sostegno dello Stato, ma che adesso si rivelava pericoloso. Il ministro della Pubblica Istruzione e dei Culti, Altenstein, che sino allora aveva protetto gli hegeliani, non osò piú appoggiarli apertamente, e rifiutò di nominare Ruge professore titolare a Halle, concorrendo cosí, probabilmente, a spingere quest'ultimo ad una opposizione ancor piú accentuata.

[33] A. Ruge, *Opere complete* cit., vol. IV, pp. 75-76: " Fu dapprima contro la reazione nella sua forma piú grossolana che gli *Annali di Halle* ebbero a lottare. Essi alzarono il vessillo della libertà protestante o filosofica contro i Gesuiti cattolici e protestanti. I Gesuiti tedeschi, usufruendo della piú alta protezione, avevano fondato a Berlino un giornale reazionario, *Il settimanale politico*. Gli ultracattolici Jarcke, a Vienna, Görres e Philipps a Monaco, e i fautori protestanti della Restaurazione, Leo a Halle, Radowitz ed altri oscurantisti a Berlino, difendevano Don Carlos, la chiesa e la nobiltà. Accanto ad essi, il nuovo partito clericale si agitava nel 'Giornale della Chiesa evangelica' di Hengstenberg."

[34] " Annali di Halle," 2-3 ott. 1838: A. Ruge, *Leo e il giornale della Chiesa evangelica contro la filosofia*, 2 ott. 1838, p. 1888: " Essa [la filosofia] non integra direttamente in sé le forme del passato, ma solo dopo che siano passate attraverso la sua mediazione. La verità, che trova nella Bibbia, nei simboli religiosi e, in generale, nella storia, essa deve ricrearla in modo indipendente, cioè nel corso di un'evoluzione dialettica dello Spirito, che non è altro che lo sviluppo del contenuto della filosofia cristiana." Cfr. anche A. Ruge, *Preussen und die Reaktion. Zur Geschichte unserer Zeit* [*La Prussia e la reazione. Contributo allo studio della storia del nostro tempo*], Lipsia, O. Wigand, 1838.

D'altra parte, sul terreno teorico, questo tentativo di conciliare il protestantesimo e la filosofia, attribuendo ad essi come comune essenza la libertà, doveva presto rivelarsi vano ed ambiguo.

Come tale lo denunciò per primo Ludwig Feuerbach, che avrebbe sostenuto una parte di primo piano nell'evoluzione della Sinistra hegeliana.

Nato nel 1804 a Landshut, L. Feuerbach aveva studiato teologia a Halle e filosofia a Berlino, dove aveva seguito i corsi di Hegel. Nominato nel 1830 professore ad Erlangen, nel 1834 si era ritirato da questa università in seguito alle aspre critiche suscitate dalla pubblicazione, nel 1832, del suo libro *Riflessioni sulla morte e l'immortalità* (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*). Nel 1837, dopo aver rinunciato alla carriera universitaria, si sposò e si stabilí nel villaggio di Bruckberg, dove i beni della moglie gli consentirono di condurre una vita indipendente. Rimasto idealista fino al 1838, egli sosteneva nei suoi scritti (esposizioni delle filosofie di Leibniz e di Bayle, critica dell'*Antihegel* di Bachmann, recensione della *Critica dell'Idealismo* di Dorguth) il punto di vista hegeliano, che cioè la ragione è l'essenza e l'elemento regolatore del mondo. Tuttavia, il suo piú diretto interesse per la natura, che Hegel considerava solo come un'alienazione dell'Idea, priva di valore autonomo, e forse anche le riflessioni suscitate in lui dalla critica di Dorguth all'idealismo, lo indussero ad una piú giusta valutazione del mondo sensibile, e quindi a passare dall'idealismo al materialismo.

Questo passaggio si realizzò mediante un rovesciamento dell'hegelismo, di cui si può trovare una prima espressione negli articoli degli *Annali di Halle,* in cui egli criticava il tentativo di conciliare religione e filosofia, fede e ragione, iniziato da Hegel e rinnovato, sia pure su di un terreno un po' diverso, da Ruge.

In un primo articolo, *Per la critica della filosofia positiva,*[35] riprendendo l'opposizione, sottolineata da Strauss, tra pensiero e fede, tra la filosofia, fondata sulla ragione, e la religione, fondata sul dogma, egli mostrava che ogni tentativo di conciliarla approdava necessariamente ad una falsificazione della religione e della filosofia.

" Volendo essere ad un tempo religione e filosofia, la filosofia po-

[35] "Annali di Halle," 3 dic. 1838: L. FEUERBACH, *Zur Kritik der positiven Philosophie.*

sitiva non è in realtà né l'una né l'altra... I dogmi non sono dottrine filosofiche, ma articoli di fede... Contraddire la ragione è proprio dell'essenza del dogma...

" La piú esauriente esplicitazione del dogma, ch'essa pretende di fornire, costituisce una vera e propria menzogna, sia nei confronti del dogma che della filosofia: una menzogna nei confronti della filosofia, perché essa fonda su concetti filosofici, e giustifica per loro mezzo dei dogmi che contraddicono questi concetti; una menzogna nei confronti del dogma, perché lo giustifica e lo fonda per mezzo di concetti che non solo lo contraddicono, ma ne costituiscono la negazione." [36]

Dopo avere dimostrato in tal modo l'impossibilità di conciliare, come voleva Hegel, religione e filosofia, in un altro articolo, riferendosi all'attacco mosso da Leo contro i Giovani Hegeliani, egli sosteneva che esso non era altro che un episodio della lotta inevitabile e necessaria tra religione e filosofia.[37]

Infine, in un terzo articolo, *Contributo alla critica della filosofia hegeliana,*[38] estendendo la sua critica al complesso della filosofia hegeliana, e denunciando, non piú, come von Cieszkowski, il compromesso tra metodo dialettico e sistema conservatore, ma l'idealismo che sta alla base di quella dottrina, egli dimostrava che si trattava dell'ultima forma dell'idealismo speculativo, il quale riesce a realizzare l'unità dello spirito e della materia, dell'uomo e della natura, soltanto spiritualizzando la totalità del reale. In questa filosofia, la realtà concreta, la Natura, compare solo come esteriorizzazione, alienazione dello Spirito, posto come principio primo degli esseri e delle cose. Ciò spiega in essa il dominio assoluto dello Spirito, e l'atteggiamento altezzoso ed ironico che Hegel assume nei confronti della realtà concreta. Ma tale procedimento, che in apparenza permette a questa dottrina di accedere ad una concezione organica del mondo, in realtà la condanna alla sterilità: infatti, spiritualizzando il reale concreto, svuotandolo della sua

[36] *Ibid.*, pp. 2308 e 2310.

[37] " Annali di Halle," 4 marzo 1839: L. FEUERBACH, *Der wahre Gesichtspunkt aus welchem der Leo-Hegelsche Streit beurteilt werden muss* [*Il vero punto di vista da cui deve essere giudicata la disputa Hegel-Leo*], questo articolo fu in parte censurato, ma fu pubblicato nello stesso anno sotto il titolo: *Uber Philosophie und Christentum in bezug auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit* [*Sulla filosofia e sul cristianesimo in relazione all'accusa di non cristianità fatta alla filosofia hegeliana*].

[38] " Annali di Halle," agosto-settembre 1839: L. FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie.*

propria sostanza per ridurlo a concetti, essa si preclude l'accesso alla Natura, che è la viva sorgente dello spirito.

" La filosofia hegeliana è il punto culminante della filosofia speculativa sistematica... Ma proprio perché Hegel non si è posto realmente sul terreno della coscienza sensibile, né vi ha riflettuto dall'interno proprio perché per lui questa coscienza è oggetto soltanto in quanto oggetto dell'autocoscienza del pensiero, perché essa infine è l'estrinsecazione del pensiero nell'ambito della certezza di se stesso, la *Fenomenologia*, come anche la *Logica*, comincia presupponendo immediatamente se stessa, di conseguenza con una contraddizione non mediata, con una rottura assoluta con la coscienza sensibile, giacché non muove da ciò che è altro dal pensiero, ma dal pensiero dell'esser altro dal pensiero; sicché naturalmente il pensiero è certo in anticipo della vittoria sul suo avversario, e cosí si spiega l'ironia con cui il pensiero si prende giuoco della coscienza sensibile... La filosofia è la scienza della realtà nella sua verità e totalità, ma la quintessenza della realtà è la natura. I misteri piú profondi sono racchiusi nei piú semplici oggetti naturali, disdegnati dal filosofo speculativo vagolante e fantasticante nell'al di là. La sola via di salvezza è il ritorno alla natura." [39]

Con questa critica, piú profonda e piú generale di quelle di Strauss e di Cieszkowski, Feuerbach distruggeva la metafisica hegeliana, fondata sul postulato che solo l'essenza spirituale, l'idea, è veramente reale, rovesciando la concezione idealistica dei rapporti tra pensiero ed essere. Di conseguenza, invece di far dell'idea, come Hegel, il principio creatore e regolatore del mondo, egli era indotto a subordinarla alla realtà concreta, e in tal modo non solo disgregava la filosofia hegeliana, ma poneva le basi di una nuova filosofia a carattere materialistico, che, partendo dal mondo sensibile, poneva non piú l'idea, ma la realtà oggettiva, la natura, come principio primo.

Questa filosofia materialistica non poteva servire da base ad un movimento politico della borghesia: quest'ultima, impegnata in una lotta sempre piú acuta contro il proletariato, e quindi incapace di diventare una classe veramente rivoluzionaria, doveva invece orientarsi sempre piú risolutamente verso l'idealismo. Quindi, Feuerbach doveva separarsi dall'insieme dei Giovani Hegeliani, i quali, come difensori

[39] " Annali di Halle ": L. FEUERBACH, *Per la critica della filosofia hegeliana*, 4 sett. 1839, p. 1689; 6 sett., p. 1705; 9 sett., p. 1725.

degli interessi di classe della borghesia, rimanevano idealisti, e quindi non potevano criticare l'essenza della filosofia hegeliana, né romperla coi suoi principi.

In un primo tempo, l'influenza di Feuerbach operò parallelamente a quella della filosofia critica; essa si fece pienamente sentire solo dopo il fallimento del movimento della Sinistra hegeliana, quando la filosofia critica doveva rivelarsi incapace di trasformare il mondo, e solo su quelli tra i Giovani Hegeliani che, cessando di difendere col liberalismo gli interessi di classe della borghesia, si orientarono verso il comunismo, per difendere gli interessi di classe del proletariato.

Animati da una fede ancora intatta nell'onnipotenza dello spirito, e dalla certezza dell'immancabile trionfo della ragione, i Giovani Hegeliani, nel momento in cui scesero nell'arena politica, erano pieni di fiducia nel loro strumento di lotta, nella filosofia che ritenevano capace di trasformare il mondo. Incoraggiati dalla critica di Strauss, essi, all'opposto dei discepoli ortodossi di Hegel, dei Vecchi Hegeliani, si proponevano di estenderla a tutti i campi, per realizzare un'effettiva armonia tra lo sviluppo della ragione e quello della realtà politica e sociale, dando a quest'ultima un carattere sempre piú razionale.

Nonostante le delusioni che riceveva dal governo prussiano, Ruge rimaneva convinto che la Prussia, espressione suprema della ragione, fosse destinata a realizzare il progresso razionale e morale, difendendo la libertà contro tutte le forze della reazione. Comprendendo queste ultime sotto il nome generico di romanticismo, egli mostrava in un manifesto pubblicato nell'ottobre 1839 sugli *Annali di Halle, Il protestantesimo e il romanticismo*, che la Prussia era diventata reazionaria a causa del romanticismo; e l'esortava a liberarsene per diventare uno Stato liberale e additare, come aveva fatto sotto la Riforma, la via del progresso.[40]

40 "Annali di Halle," 12 e 14 ott. 1839: A. RUGE, e T. ECHTERMEYER, *Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über unsere Zeit und ihre Gegensätze* [*Il protestantesimo e il romanticismo. Contributo alla comprensione del nostro tempo e delle sue contraddizioni*].

RUGE, *Opere complete* cit., vol. V, pp. 78-79: "In quel tempo, la critica, negli *Annali*, non si era ancora liberata dalla filosofia hegeliana. Ma era proprio l'involucro filosofico che ne rendeva possibile la pubblicazione. L'immediata critica politica era allora ancor piú pericolosa della critica religiosa; per questo bisognò evitarla all'inizio, tanto piú che l'ambiente degli scrittori non era ancora né preparato né armato a ciò. Tuttavia, in un articolo degli *Annali* sul prussianesimo, riuscii a cri-

Tuttavia, sotto la pressione dei fatti, che attestavano il carattere sempre piú reazionario del governo prussiano, Ruge, che sin dall'inizio del 1839 aveva lasciato l'università per avere una maggiore libertà d'azione, non doveva tardare a modificare il suo atteggiamento: da allora in poi, scopo dei suoi articoli non fu piú di contrapporre la Prussia alla reazione, ma di dimostrare che essa stessa stava diventando sempre piú reazionaria.

In un articolo dal titolo *Karl Streckfuss e il prussianesimo,*[41] che segnava per la Sinistra hegeliana il passaggio consapevole alla critica politica, egli insorgeva contro le tendenze reazionarie della Prussia, e, in risposta ad una recente apologia di un funzionario prussiano, Karl Streckfuss,[42] le rinfacciava di aver tradito la sua missione piegando verso il cattolicesimo, cioè verso una forma di governo autoritario ed assoluto, invece di continuare l'opera del protestantesimo e della Riforma, sviluppando le istituzioni liberali e favorendo il movimento costituzionale.

" Attualmente," egli scriveva, " essa stessa [*la Prussia*] è, tendenzialmente e per costituzione, essenzialmente cattolica. In ciò risiede la sua debolezza e il pericolo per la libera Germania. Che cosa ha fatto la grandezza della Prussia? L'aver favorito con la sua forma di Stato la libertà e la cultura tedesche. Noi vogliamo stare con la Prussia, vogliamo partecipare al movimento mondiale che deve nascere dal suo spirito, ma deploriamo di non trovare attualmente in essa la base della sua grandezza... quel profondo spirito protestante, che da noi ha penetrato tutto lo Stato e si è incarnato nella vita costituzionale... Solo con la rinascita di uno sviluppo libero e veramente riformatore, questo Stato potrà diventare ciò che noi desideriamo, la testa e il centro di una Germania libera, che riacquisti il primato in Europa. Questo è il compito della Prussia come grande Stato; questa sarebbe la garanzia del nostro avvenire e della nostra emancipazione." [43]

ticare, seppure ancora velatamente, il principio del governo, chiamando la Prussia 'cattolica,' e 'protestantesimo' il principio di libertà ch'essa aveva ripudiato."

[41] " Annali di Halle," nov. 1839: A. Ruge, *Karl Streckfuss und das Preussentum.*

[42] Karl Streckfuss, *Ueber die Garantien der preussischen Zustände* [*Sulle garanzie delle istituzioni prussiane*], Halle, 1839. A sua volta, il libro di K. Streckfuss era la risposta ad un libro di Venedey, *Preussen und Preussentum* [*La Prussia e il prussianesimo*] (1839), ostile alla Prussia.

[43] " Annali di Halle ": A. Ruge, *Karl Streckfuss e il prussianesimo,* 1 nov. 1839, pp. 2101-2102; 4 nov., p. 2107.

Questo passaggio degli *Annali di Halle* dalla critica filosofico-religiosa alla critica politica segna l'inizio del vero e proprio movimento politico della Sinistra hegeliana, che, data l'assenza in Prussia di un sistema parlamentare e di partiti politici, doveva assumere un carattere filosofico e critico.

Egualmente in quello stesso periodo il "Circolo dei dottori," di cui era membro Marx, cominciò a collaborare regolarmente agli *Annali di Halle*, e ad avere una parte nella vita politica tedesca.

Nel 1838, il Circolo non aveva, per cosí dire, svolto alcuna attività politica. Il solo membro che allora collaborasse agli *Annali di Halle*, K. F. Köppen, vi aveva pubblicato soltanto articoli letterari sulle leggende scandinave.[44] Fu in occasione del conflitto tra Strauss e Leo, e tra Ruge e Leo, che il "Circolo dei dottori" entrò a poco a poco nell'opposizione liberale, prendendo sempre piú netta posizione contro le tendenze reazionarie.[45] Il primo fu E. Meyen, con l'opuscolo *H. Leo, il pietista di Halle*, in cui, contro Leo e l'ortodossia religiosa, egli difendeva i diritti della critica.[46]

Nel loro tentativo di adattare l'hegelismo al liberalismo, i membri del "Circolo dei dottori" s'ispiravano a Heine, che nel suo libro *Per la storia della religione e della filosofia in Germania*[47] aveva dimostrato che la filosofia idealistica tedesca era la traduzione ideologica del movimento rivoluzionario francese, al quale essa aveva fornito una piú solida base dottrinale.

Essi si assunsero il compito di proseguire quest'opera rivoluzionaria, e pensavano, come Ruge, che essa dovesse essere realizzata soprattutto dalla Prussia, nazione destinata, purché fosse rimasta fedele

[44] "Annali di Halle," febb. 1838: Köppen, *Sagenforschungen von Uhland* [*Ricerche di Uhland sulle leggende*]; dic. 1838: Köppen, *Ettmüller: Die Lieder der Edda in den Niebelungen* [*Ettmüller: I Canti dell'Edda nei Nibelunghi*].

[45] In questa occasione, il 15 luglio 1838, E. Gans scriveva ad A. Ruge da Berlino: "Da tempo volevo esprimervi il mio sentimento di sincera e profonda gratitudine, per il coraggio virile ed il talento polemico con cui avete assalito questo nido di vespe. Qui conosciamo Leo da anni... La sola cosa pericolosa in lui è che taluni sono disposti ad attribuire un certo valore intellettuale alle sue sequele di luoghi comuni e di triviali banalità impepate di arguzie, di cui si serve con un'assoluta mancanza di forma e di gusto." (Cfr. A. Ruge, *Corrispondenze e note*, edito da Nerrlich, Berlino, 1886, t. I, p. 140.)

[46] E. Meyen (1812-1870) si era laureato nel 1835, e nel 1836 era diventato redattore della "Literarische Zeitung" [Gazzetta letteraria].

[47] H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland* (1834).

alla sua tradizione, a portare a termine l'opera emancipatrice iniziata dall'Aufklärung e continuata dalla Rivoluzione francese.

Al pari degli altri Giovani Hegeliani, essi non disponevano di alcuna forza reale: d'altra parte credevano, come Hegel, alla potenza cratrice dello spirito, della ragione, cosí essi furono naturalmente indotti, seguendo le orme di Ruge, a ridurre l'azione ad un'attività meramente teorica, e a concepirla nella forma speculativa di una filosofia dell'azione.

Era ciò che per primo aveva fatto il Cieszkowski, il quale tralasciò peraltro di indicare quale carattere e quale forma dovesse assumere la filosofia dell'azione, per condurre a risultati immediati e concreti. Questa ulteriore precisazione sarebbe stata opera di B. Bauer, che, con la sua personalità e per l'influsso da lui esercitato, era il membro piú autorevole del "Circolo dei dottori." Dopo essere stato sino a quel momento un hegeliano ortodosso, e aver difeso nella ***Rivista di teologia speculativa*** il punto di vista apologetico contro lo Strauss, egli si stava ora evolvendo rapidamente verso il liberalismo religioso e politico.

Nella *Critica della storia della rivelazione*,[48] pubblicata nel 1838, egli adottava il punto di vista critico, e muoveva contro la concezione ortodossa, che assimilava il Nuovo al Vecchio Testamento, come espressione di una stessa rivelazione divina.

Nell'*Educazione del genere umano*, il Lessing aveva sostenuto che il Vecchio e il Nuovo Testamento costituivano due gradi successivi della rivelazione divina, e che ciascuno era conforme a un diverso livello dello sviluppo dell'umanità. Ora, riprendendo quest'idea Bauer mostrava nel suo libro che il Vecchio e il Nuovo Testamento segnavano due diversi momenti della rivelazione divina. Egli osservava che il progresso realizzato dal Nuovo rispetto al Vecchio Testamento segnava ad un tempo l'insufficienza, il limite di quest'ultimo, e metteva in rilievo la contraddizione inerente ai diversi momenti della rivelazione, ciascuno dei quali, pur arrogandosi un valore assoluto, aveva soltanto un valore relativo.[49] In un opuscolo pubblicato nell'aprile

[48] B. Bauer, *Kritik der Geschichte der Offenbarung*, t. I: *Die Religion des alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien dargestellt* [*Critica della storia della rivelazione: La religione dell'Antico Testamento esposta nello sviluppo storico dei suoi principi*], Berlino, 2 voll., 1838.

[49] B. Bauer, *Critica della storia della rivelazione*, t. I, vol. I, introduzione, p. XXIII: "Nella sfera della rivelazione, troviamo un gran numero di concezioni apparse successivamente, che, nel momento in cui venivano alla luce, si presentavano

1839, dando a questa tesi un carattere polemico e accentuando l'opposizione tra il divenire storico e la religione rivelata, egli insorgeva contro Hengstenberg, il capo degli ortodossi, che, a scopo apologetico, assimilava il Nuovo al Vecchio Testamento, i Vangeli alla legge giudaica. Egli dimostrava che essi costituivano due momenti diversi dello sviluppo dello spirito assoluto, e che il Nuovo Testamento non racchiudeva piú la contraddizione, insita nel Vecchio, tra l'affermare l'universalità del suo principio ed il restringerne l'applicazione al solo popolo giudaico.[50]

Al pari di Strauss, B. Bauer fu violentemente attaccato dagli ortodossi. Per sottrarlo a questi attacchi, il ministro Altenstein, che lo proteggeva, lo destinò nell'ottobre 1839 alla facoltà di teologia dell'Università di Bonn, in qualità di professore aggiunto, assicurandogli che presto sarebbe stato nominato titolare.

B. Bauer lasciò Berlino, il " Circolo dei dottori," e in particolare Karl Marx, che era diventato il suo migliore amico, con vivo rammarico. Infatti, nel dicembre 1839, cosí gli scriveva: " Frequento qui un circolo di professori all'albergo di Treviri; ma nulla vale il nostro Circolo, sempre animato dall'interesse per le cose dello spirito; purtroppo i tempi passati non tornano piú." [51] E un po' piú tardi, nel gennaio 1840: " Ma dove sono le rose di un tempo? Per me rifiori-

come espressioni universali ed assolute della verità. Le idee rivelate in seguito, quando la coscienza umana aveva raggiunto un livello superiore, non erano contenute nella rivelazione anteriore, e quindi le mancavano. Questa mancanza segna il limite delle precedenti concezioni, limite determinato dal fatto che una parte, un momento della verità, rimaneva ancora fuori della loro sfera. È questo limite... che caratterizza e determina la loro essenza, e che fa sí che esse abbiano solo un valore relativo... In tal modo, per la natura del suo contenuto, la rivelazione assume un carattere contraddittorio."

[50] B. Bauer, *Herr Dr. Hengstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums* [*dott. Hengstenberg. Lettere critiche sulla contraddizione della Legge e dell'Evangelo*]. Berlino, 1839, pp. 13, 70, 80: " Che cosa vuole Hengstenberg? Vuole che i rapporti tra la legge e la rivelazione cristiana non appaiano contraddittori, e pretende che la rivelazione cristiana abbia avuto luogo senza modificare in alcuna parte la legge, e senza averla negata, neppure in minima parte... Ora, si tratta di sapere se la legge in quanto tale abbia costituito un limite all'idea di universalità. E a questa domanda bisogna rispondere affermativamente. Nella legge, l'universalità della sua coscienza è unita alla limitazione della sua applicazione storica al solo popolo ebraico. Ciò ha dato alla legge un carattere contraddittorio, che si è sviluppato nella coscienza profetica... Se si considera la Legge sul terreno concettuale, dal punto di vista della Critica, si riconosce in essa una forma determinata dell'Autocoscienza dello Spirito assoluto."

[51] Mega, I, vol. I², p. 235, lettera di B. Bauer a Karl Marx, 11 dic. 1839.

ranno solo quando verrai a raggiungermi. Qui non manca il divertimento, ed ho anche occasione di ridere, ma mai come a Berlino, ove bastava che attraversassi la strada con te." [52]

A Bonn, infatti, egli viveva in un ambiente di professori di teologia, ostili non solo al liberalismo politico, ma anche alla filosofia hegeliana, sospettata di eterodossia; e la dottrina ch'egli andava allora elaborando sulla natura dei Vangeli e sui rapporti tra religione e filosofia non era fatta per avvicinarlo ad essi.[53] Egli stava infatti mettendo mano ad una critica dei Vangeli condotta da un punto di vista diverso da quello di Strauss, e su di essa fondava una nuova filosofia, che, approfondendo la filosofia dell'azione, avrebbe orientato il pensiero e l'azione dei Giovani Hegeliani.

In questa critica dei Vangeli, ch'egli portò rapidamente a termine — sin dal 1840, pubblicava la *Critica della storia evangelica di San Giovanni,* e dal 1841 al 1842 la *Critica della storia evangelica dei sinottici e di San Giovanni* — Bauer muoveva dall'idea, da lui stesso testé elaborata, dell'antitesi tra il Vecchio e il Nuovo Testamento, concepiti come due gradi successivi e diversi della rivelazione divina, che veniva a sua volta ricondotta allo sviluppo della coscienza universale. Nella sua spiegazione dei Vangeli, egli respingeva non solo il punto di vista apologetico dell'ortodossia, ma anche l'interpretazione mitologica di D. F. Strauss, che vedeva in essi l'espressione della tradizione messianica. Eliminando, nella sua critica, gli ultimi residui di realtà storica che Strauss riconosceva ancora ai Vangeli, egli si sforzava di dimostrare, mettendo in rilievo l'opposizione tra Vecchio e Nuovo Testamento, che la comunità cristiana, lungi dall'aver incarnato in Gesú il dogmatismo messianico, come pensava Strauss, aveva creato un suo dogmatismo particolare, e aveva fatto di Gesú il simbolo dei propri pensieri e delle proprie aspirazioni; e che proprio questo faceva del Nuovo Testamento, rispetto al Vecchio, l'espressione di un nuovo e piú elevato grado della coscienza universale. "Quando affermo e dimostro," scriveva qualche anno dopo in un libro in cui riassumeva la sua critica dei Vangeli, "che gli scrittori sacri hanno espresso i movimenti interni e le lotte che hanno agitato la comunità cristiana, quando sostengo che la coscienza che questa comunità aveva

[52] *Ibid.*, p. 236, lettera di B. Bauer a K. Marx, inizio del 1840.

[53] Sull'ambiente universitario di Bonn, MEGA, I, vol. I², lettere di B. Bauer a K. Marx del 1º marzo e del 5 aprile 1840.

di se stessa costituiva la sua reale essenza, e quando dimostro che questi scrittori sacri hanno tratto la materia delle loro opere dal loro stesso spirito, che era sí grande e ricco da esprimere nei suoi moti la vita profonda del loro tempo... io non mi riferisco alla tradizione, come la intende Strauss, ma alla sostanza storica che gli scrittori sacri hanno modellato, alla reale sostanza, che elaborata nelle loro opere è diventata l'anima di un mondo nuovo, e non alla sostanza chimerica che, secondo l'ipotesi della tradizione, sarebbe riflessa dalla copia che ne hanno dato quegli scrittori." [54]

Studiando i Vangeli nei loro rapporti non tanto col giudaismo quanto col pensiero generale dell'epoca, egli dimostrava che la religione cristiana, al pari delle dottrine filosofiche di quel tempo, era una nuova espressione della coscienza universale.[55]

In ciò s'ispirava a Hegel che, accostando la religione cristiana al pensiero greco, riteneva che le filosofie contemporanee ai Vangeli, l'epicureismo, lo stoicismo e lo scetticismo, fossero il prodotto della coscienza infelice, dello spirito oppresso, che, nella miseria spirituale e morale generata dalla decadenza del mondo antico e dall'oppressione che l'Impero romano faceva gravare su di esso, si era ripiegato in se stesso per salvaguardare la sua libertà.[56] Ma mentre Hegel condannava queste dottrine, come tutte quelle che contrappongono dogmatica-

[54] B. BAUER, *Die theologische Erklärung der Evangelien* [*La spiegazione teologica degli Evangeli*], Berlino, 1852, pp. 143-144. Cfr. anche B. BAUER, *Kritik der Evangelien* [*Critica degli Evangeli*], 1850, t. I, Prefazione, pp. VI e IX; t. II, pp. 33, 39, 42; t. III, p. 312.

[55] "Annali tedeschi," 1º nov. 1841: *Osservazioni sulla critica della storia evangelica di B. Bauer. Un Berlinese*, p. 418: "Che cosa differenzia l'opera di Bauer da quella di Strauss? È il fatto che, mentre Strauss attribuisce ancora una verità a molti e importanti elementi della vita di Gesú... Bauer cerca di dimostrare che i Vangeli non contengono nemmeno un briciolo di realtà storica, che sono una creazione letteraria degli evangelisti... Muovendo contro la concezione di Strauss, che presuppone una realtà storica, B. Bauer fa dell'autocoscienza dell'umanità l'elemento creatore della storia sacra, proprio allo stesso modo con cui Feuerbach si sforza di dimostrare che è stata essa a creare i dogmi."

[56] J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Parigi, 1929, pp. 158 e 193; cfr. HEGEL, *Lezioni sulla storia della Filosofia*, trad. E. Codignola e G. Sanna, Firenze, 1932, vol. II, p. 400: "Nella perfetta infelicità del mondo romano è stata cancellata da rozza mano ogni bellezza e nobiltà dell'individualità spirituale. In questo stato di disunione del mondo, in cui l'uomo è risospinto nella sua interiorità, egli è costretto a cercare in maniera astratta l'unità e l'appagamento, che non può trovare nel mondo... In tale stato di laceramento sorgeva il bisogno di rifugiarsi in questa astrazione come nel pensiero di un soggetto esistente, in questa libertà interiore del soggetto come tale."

mente al reale un ideale arbitrario ed astratto, e opponeva loro la religione cristiana, che, attraverso la persona del Cristo, rappresentava ai suoi occhi la riconciliazione dell'uomo con Dio, l'unità della coscienza e del mondo, del razionale e del reale, Bauer, assimilando i Vangeli a quelle dottrine, vedeva in entrambi, in virtú dell'opposizione da lui istituita tra l'uomo e il mondo, l'espressione di un momento essenziale dello sviluppo della coscienza universale.

Mentre Hegel dava alla religione cristiana un valore assoluto, egli le riconosceva, ponendola allo stesso livello di tutti gli altri momenti dello sviluppo della coscienza universale, solo un'importanza relativa, limitata nel tempo. Egli riteneva che i Vangeli, e assieme ad essi la religione cristiana, fossero una forma transitoria e momentanea della coscienza universale, e quindi pensava che la religione cristiana, dopo aver avuto il merito di trasformare il mondo antico, dando valore eminente alla persona umana, fosse diventata un ostacolo allo sviluppo della coscienza universale, asservendo l'uomo a Dio col fargli adorare in esso la sua propria essenza, rappresentata come una potenza estranea e superiore all'uomo.[57] Egli pensava che all'umanità s'imponesse allora il compito di liberarsi, mediante la critica, che per lui era lo strumento essenziale del progresso, dal dominio della religione; e quindi di distruggere gli ostacoli ch'essa opponeva al progresso della coscienza universale.

Da questa critica dei Vangeli, Bauer ricavava una dottrina dell'azione, la filosofia critica, che veniva a rafforzare quella sostenuta da Cieszkowski.

Muovendo da questa critica, egli dimostrava che la storia era la creazione della coscienza universale, che nel succedersi delle forme religiose, attraverso le quali si manifesta, essa realizzava la propria essenza in modo sempre piú perfetto. Quindi, ciò che importava nell'evoluzione generale del mondo, era la coscienza, cioè lo spirito che giunge alla conoscenza di sé, e non la sostanza, cioè la realtà concreta,

[57] B. BAUER, *Hegels Lehre von der Religion und Kunst vom Standpunkt des Glaubens aus betrachtet* (anonym erschienen) [*La dottrina hegeliana della religione e dell'arte considerata dal punto di vista della fede* (anonimo)], Lipsia, 1842: "In sostanza, i Vangeli non sono per lui che delle libere produzioni letterarie, la cui essenza è costituita dai concetti religiosi elementari. Ciò che v'è di particolare in questi concetti, è che rovesciano le leggi del mondo reale e razionale, privano l'autocoscienza della sua universalità, e gliela ripresentano nella forma di una potenza celeste o di uno sviluppo storico limitato, che le sono egualmente estranei."

la forma definita e particolare ch'essa assume nel corso del suo sviluppo, e che, come il Non-Io di Fichte, non è altro che lo strumento di cui lo spirito si serve per elevarsi incessantemente, attraverso un continuo superamento di sé. In questo sviluppo infinito, la coscienza, al pari dell'Io di Fichte, progredisce distruggendo continuamente la realtà da lei stessa creata.

Questo sviluppo dialettico è opera della critica, che, confrontando di continuo il razionale col reale, ed eliminando da quest'ultimo gli elementi irrazionali, determina uno sviluppo progressivo infinito della coscienza universale, e con essa del mondo.

Secondo Bauer, l'azione presente della critica doveva tendere a liberare lo spirito e la sua piú alta incarnazione, lo Stato, dal dominio della religione cristiana. Questa liberazione, ch'egli si proponeva appunto di iniziare con la sua critica dei Vangeli, doveva essere, nelle sue intenzioni, una liberazione essenzialmente spirituale, la sola che per lui avesse reale valore; a tal fine, egli contò in un primo tempo, come il Ruge, sull'appoggio dello Stato prussiano, il quale, essendo fondato sulla ragione, non avrebbe potuto mancare di difendere contro la Chiesa i diritti della Critica e della Scienza.[58]

Questa dottrina era l'espressione ideologica della lotta della borghesia contro le potenze reazionarie, e veniva a completare la filosofia dell'azione di Cieszkowski, dimostrando non solo che la filosofia aveva il compito di determinare l'avvenire, ma che questa determinazione doveva essere realizzata mediante la critica; in tal modo, essa modificava la filosofia hegeliana ancor piú profondamente di quanto non avessero fatto Strauss e Cieszkowski, per ricavarne uno strumento di lotta a favore del liberalismo.

Infatti, riconducendo la rivelazione divina allo sviluppo della coscienza universale, e risolvendo integralmente questo sviluppo nel

[58] "Wigands Vierteljahrsschrift," 1845, vol. III: *Bauer und die Entwicklung des theologischen Humanismus unserer Tage. Eine Kritik und Characteristik* [*Bauer e lo sviluppo dell'attuale umanesimo teologico. Critica e caratterizzazione*], p. 57: "Bauer ritiene che la scienza incarni la ragione dello Stato, e che, di conseguenza, abbandonando la libertà scientifica all'odio della Chiesa, lo Stato tradisca il proprio principio. La Chiesa rende sospetta la scienza agli occhi dello Stato, cioè gli rende sospette la sua stessa verità e la sua ragione. La scienza, al contrario, lo esorta a non assumere l'ufficio di carnefice per conto della Chiesa. Quindi, troviamo in Bauer, sin dal momento in cui si è posto al servizio della scienza, una chiara nozione dell'importanza che le spetta, in rapporto alla teologia e alla religione, nel generale sviluppo storico e politico."

divenire storico, essa generalizzava la nozione di immanenza, e quindi toglieva alla filosofia hegeliana il suo carattere trascendentale.

D'altra parte, ponendo come principio lo sviluppo infinito di questa coscienza universale, e negando di conseguenza ad ogni sostanza, ad ogni forma religiosa o politica la pretesa di rappresentarne l'incarnazione assoluta, la dottrina di Bauer distruggeva definitivamente il sistema conservatore di Hegel, di cui conservava soltanto l'idea dello sviluppo dialettico infinito della storia. Ma, poiché riduceva il movimento della storia ad uno sviluppo essenzialmente spirituale, e separava lo spirito dalla realtà concreta mediante la continua opposizione della coscienza alla sostanza, essa spezzava l'unità di pensiero ed essere realizzata da Hegel nell'idea concreta,[59] e tendeva a dare, ritornando a Fichte, un carattere soggettivo, dogmatico e astratto all'attività spirituale. Infatti, conservando di Hegel soltanto la nozione dell'attività creativa dello spirito, e ritenendo secondaria la sua espressione concreta, la sostanza in cui prende forma, questa dottrina riduceva la realtà concreta, cosí come aveva fatto Fichte, ad una semplice manifestazione passeggera, continuamente mutevole dello spirito, ad un mero strumento della sua affermazione e del suo sviluppo.

Tale riduzione dell'idea all'autocoscienza, e la costante opposizione istituita tra la coscienza e la sostanza, facevano rinascere l'antagonismo fichtiano, aspramente combattuto da Hegel,[60] tra l'essere e il dover essere, e segnava il ritorno ad un idealismo soggettivo.

Orientando la filosofia, piú risolutamente di quanto non avesse fatto Cieszkowski, verso una radicale trasformazione dello stato di cose esistente, Bauer apriva, assieme a Ruge, la via che conduceva dal liberalismo religioso al liberalismo politico. Infatti, rivendicando alla critica il diritto di respingere qualsiasi realtà positiva, in quanto, con la sua sola esistenza, essa tende a diventare irrazionale, Bauer giustificava teoricamente la piú audace critica rivoluzionaria, e forniva alla Sinistra hegeliana l'arma che avrebbe usato per scalzare non piú sol-

[59] HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. cit., p. 75: "L'universalità concreta in sé, — la quale, cosí, è per sé — è la sostanza, la specie immanente, o l'idea immanente dell'autocoscienza..." In Bauer, invece, l'autocoscienza diventa un astratto pensiero che si muove al di fuori della realtà concreta, ed è quindi capace soltanto di pervenire all'universalità astratta, e non a quella concreta, che comprende in sé la totalità del reale.

[60] Cfr. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. cit. p. 8.

tanto le basi della religione cristiana, ma anche quelle dello Stato prussiano.

Anch'egli non aveva ancora idee politiche ben precise. Le sue idee politiche erano sostanzialmente determinate dalle sue idee religiose. Considerato il fatto che la religione cristiana, avendo originariamente rappresentato, come nuova espressione della coscienza universale, un elemento di progresso, era riuscita a trionfare del mondo antico, Bauer pensava che dovesse essere ancora piú facile alla coscienza moderna trionfare della religione cristiana, divenuta ormai un elemento reazionario.

Questa dottrina, risolvendo il movimento della storia in un progresso essenzialmente spirituale, ed affermando la capacità dello spirito di trasformare il reale con le sue proprie forze,[61] riduceva l'attività pratica ad una critica dei dogmi e delle istituzioni dello Stato, e fu accolta con entusiasmo dai Giovani Hegeliani. Sostanzialmente incapaci, quanto bramosi di azione, essi erano naturalmente inclini ad esagerare l'influenza delle idee sullo sviluppo della storia, e a credere che con la sola potenza del pensiero si potesse trasformare radicalmente il mondo.

La loro critica, che in un primo tempo era diretta principalmente contro la religione cristiana, acquistò con Ruge un carattere politico piú marcato. Egli andò allora sempre piú accentuando la sua opposizione allo Stato prussiano: il che doveva provocare la definitiva separazione della Destra hegeliana, rimasta attaccata al sistema politico reazionario di Hegel, e della Sinistra, che l'accusava di tradire lo spirito stesso della dottrina di Hegel.

Nel primo numero degli *Annali di Halle* del 1840, A. Ruge segnò il nuovo orientamento della rivista criticando l'atteggiamento reazionario dei Vecchi Hegeliani.

" È purtroppo vero," scriveva, " che in questi ultimi tempi gli

[61] Del resto, i Giovani Hegeliani derivavano dallo stesso Hegel questa sopravvalutazione della potenza dello spirito; cfr. *Briefe von und an Hegel* [*Corrispondenza di Hegel*], vol. I, p. 194. Hegel a Niethammer, 28 ott. 1808: " Sono sempre piú convinto che il lavoro teorico realizza nel mondo piú cose che il lavoro pratico; una volta trasformate le idee degli uomini, alla realtà non resta altro che piegarsi a questa trasformazione." Cfr. MEGA, I, vol. I², p. 250, lettera di B. Bauer a K. Marx, 31 marzo 1841: " Commetteresti una follia se abbracciassi una carriera pratica. È la teoria che costituisce attualmente la piú forte attività pratica, e non possiamo ancora prevedere in qual misura assumerà questo carattere."

Annali di Berlino [*la rivista dei Vecchi Hegeliani*] non sono rimasti fedeli allo spirito che li aveva ispirati all'inizio, e che, per una serie di anni, li ha messi in grado di esercitare sulla coscienza tedesca un influsso cosí potente e vivificante. Abbiamo assistito ad uno sviluppo sempre maggiore dell'erudizione pura, della scienza empirica isolata dall'idea, mentre le discipline filosofiche venivano relegate in secondo piano; e, quando si concedeva loro la parola, la loro sola preoccupazione era di attenersi strettamente al contenuto positivo che Hegel aveva dato alla filosofia, e di perpetuarlo in frasi stereotipate. Bisogna invece sviluppare il principio immortale di libertà ch'egli ha fatto penetrare nella coscienza del suo tempo, traendone nuove conseguenze, e dandogli una forma sempre piú pura." [62]

Nel seguito del manifesto *Il protestantesimo e il romanticismo*, denunciando le conseguenze della reazione e il pericolo che rappresentava per lo sviluppo dello spirito libero e della filosofia [63] egli affermava, ispirato dalla filosofia dell'azione di Cieszkowski, che l'inasprimento della reazione in Prussia non permetteva piú di continuare la lotta sul terreno speculativo ed astratto, ma che bisognava ormai condurla sul terreno dell'azione. Per lottare con energia ed efficacia contro le tendenze reazionarie, era necessario secondo Ruge che la filosofia perdesse quel carattere astratto, estraneo alla vita, che i Vecchi Hegeliani le conservavano, e uscisse dal suo isolamento, che la teneva lontana dal mondo e dai problemi del tempo, per diventare una filosofia operante, una filosofia dell'azione pratica (*praxis*), che sola sarebbe stata capace di assicurare il trionfo della ragione.[64]

[62] "Annali di Halle," 1 gennaio 1840, nº 1, pp. 4-5: *Vorwort der Redaktion* [*Avvertenza della redazione*].

[63] "Annali di Halle," 10 febb. 1840: A. Ruge, *Consequenz der Reaktion* [*Coerenza della reazione*].

[64] "Annali di Halle," marzo 1840: Ruge ed Echtermeyer, *Il protestantesimo e il romanticismo*, 2 marzo 1840, pp. 417-418: "La pigrizia teorica dei Vecchi Hegeliani è finita: la prassi del lavoro, che riconduce spietatamente ogni cosa alla sua verità, e che mettendosi al duro servizio della verità la introduce ovunque, questa prassi è un sistema nuovo; la gioia assoluta di agire, propria dello spirito liberato, l'ardore riformatore che ovunque s'impadronisce dei nostri contemporanei non si contenta piú della contemplatività hegeliana, che, teoricamente paga di sé, si limita ad osservare il processo, agisce, rivendica, plasma, giacché il processo storico è quello della ragione, ed è questa ragione che la scienza della ragione, la filosofia, deve far trionfare nelle cose Piú è vera la filosofia, e piú risolutamente deve opporsi allo spirito morto, superato dalla storia. La filosofia prende partito contro il passato, per il vero presente."

Poiché questa affermazione della volontà attiva e combattiva era stata definita tendenza distruttrice, Echtermeyer, ricollegandosi alle tesi della filosofia critica di Bauer, rispose, in un articolo dell'aprile 1840, che ogni vera filosofia è essenzialmente critica e negativa ed ha la funzione di denunciare ciò che è morto e appartiene al passato, e di accelerare in tal modo il processo storico. Di conseguenza, la filosofia è negativa solo in rapporto a ciò che è morto, essa è negazione della negazione, ed il suo effetto è altamente positivo, perché favorisce il trionfo della ragione.[65]

Ruge, da parte sua, accentuava la sua opposizione ai Vecchi Hegeliani, ai quali rimproverava di dare un valore assoluto al sistema di Hegel, e di arrestare ad esso il corso della Storia. Pur denunciando i lati deboli dell'hegelismo, egli mostrava che la sua concezione storica e dialettica dello sviluppo della libertà rappresentava un progresso in rapporto alle declamazioni sulla libertà di cui ci si era compiaciuti sino allora; e si affiancava a Bauer facendo vedere come dalla filosofia hegeliana si potesse ricavare una dottrina del progresso.[66]

Oltre che criticare i Vecchi Hegeliani, egli insorgeva anche contro il romanticismo, contrapponendo alla sua sterile ironia l'azione negativa e feconda della dialettica, e riprendendo contro di esso gli attacchi diretti contro Heine, al quale aveva contrapposto Börne, che

[65] "Annali di Halle," 21 aprile 1840: T. ECHTERMEYER, *Der Vorwurf destruktiver Tendenzen* [*Il rimprovero di tendenze distruttive*].

[66] "Annali di Halle": A. RUGE, *E. M. Arndt: Erinnerungen aus dem äusseren Leben* [*E. M. Arndt: ricordi della vita esterna*], 8 ott. 1840, p. 1931: "Vero è che Hegel non è rimasto fedele al principio dello sviluppo, proprio del vero idealismo, ed alla dialettica che anima la sua filosofia dello Spirito, né nella sfera religiosa, né in quella politica, né, piú in generale, nella storia; e che la sua polemica contro il 'dover essere,' diretta non contro il dogmatismo, ma contro la critica, che è l'elemento determinante del processo storico, e cosí pure la sua saggezza contemplativa e speculativa di bramino, rappresentano il rinnegamento di ogni idealismo pratico..." Cfr. "Annali di Halle." A. RUGE, *Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts* [*Per la critica dell'attuale diritto pubblico ed internazionale*], 25 giugno 1840, p. 1209: "La storia è il divenire della libertà, la sua oggettivazione; il diritto e lo stato costituiscono la sua esistenza concreta, la sua forma oggettiva e determinata. Quindi bisogna considerare lo stato e il diritto, nella loro forma ultima, come il risultato della fase piú recente dello sviluppo della storia. Poiché la storia e lo stato si comportano l'una rispetto all'altro come lo sviluppo generale rispetto alla forma particolare ch'esso riveste... va da sé che come lo stato è il risultato della storia, cosí lo sviluppo della storia è determinato dallo stato..." P. 1211: "Si fraintende il sistema di Hegel se lo si considera come il termine finale della storia, come la realizzazione dell'assoluto..."

esaltava come un valoroso difensore della libertà.[67]

Come Bauer, Ruge concepiva la battaglia per il progresso e la libertà come una lotta intellettuale, costituita sostanzialmente da una continua critica della realtà presente; il che dava un carattere idealistico alla sua concezione generale del mondo.[68] Ma mentre Bauer riteneva che la critica dovesse limitarsi alla sfera della religione, egli pensava che dovesse rivolgersi soprattutto alla politica; inoltre, osservava che il conflitto tra le tendenze liberali e quelle reazionarie, che sino allora aveva concepito nella forma semireligiosa di un'opposizione tra protestantesimo e cattolicesimo, doveva essere finalmente concepito in modo piú decisamente politico.

Mentre i Giovani Hegeliani si lanciavano pieni di ardore e di fede nella lotta che, grazie alla filosofia critica, avrebbe dovuto trasformare la Prussia in uno Stato razionale, e conferirle un carattere liberale, accadde in questo paese un avvenimento destinato ad esercitare una profonda influenza sul loro movimento. Nella primavera del 1840 moriva il re Federico Guglielmo III, e i liberali salutavano con gioia l'avvento di Federico Guglielmo IV, nella speranza che con lui si sarebbe iniziata un'era di libertà.

Nel suo libro sul radicalismo politico tedesco del 1842, Bauer rievocava con termini ditirambici l'avvento al trono di questo re: " La coscienza umana si era andata sempre piú ottenebrando, era andata

[67] "Annali di Halle," 29 genn. 1838: A. Ruge, *H. Heine*, p. 207: " La poesia di Heine non deve essere considerata diversamente dai frizzi di Carnevale e della vita studentesca. In essa lo scherzo e l'arguzia sono fine a se stessi, e non v'è altro fine." P. 215: " La poesia di Heine, fatta di arguzie, è una poesia civettuola; il suo principio è il desiderio soggettivo di piacere che si manifesta a spese della sostanza stessa della poesia." Cfr. A. Ruge, *Opere complete* cit., vol. V, pp. 70-71: " Börne è tutto l'opposto di questi scrittori [*della Giovane Germania*] privi di carattere: è una figura nobile e classica, le cui opere eccellenti hanno lasciato in Germania una profonda impronta... Egli rappresenta ad un tempo il vertice e l'espressione piú spirituale del liberalismo politico nella nostra lingua... Heine manca di carattere, e non fa scuola nella letteratura..."

[68] "Annali di Halle": A. Ruge, *E. M. Arndt: ricordi della vita esterna*, 8 ott. 1840, p. 1932: " La comprensione filosofica è il risultato essenziale della storia; essa permette di cogliere la realtà storica nella sua forma piú caratteristica, piú ricca di conseguenze, e i suoi veri fini; nessuno ne era piú convinto di Hegel, il cui principio dialettico afferma che bisogna cogliere ovunque, e quindi anche nel campo della storia, la realtà nella sua verità profonda; la conoscenza vera di un grado dello sviluppo della storia è sempre data dal suo grado successivo, che corrisponde ad una nuova forma dello spirito. La dialettica è idealità, e l'atteggiamento sia teorico che pratico che corrisponde al suo essere è l'idealismo."

perdendo la fiducia in se stessa, nei tempi presenti e nel suo destino, e si era rinunciato alla speranza della libertà e di una felicità degna dell'uomo... Ma ecco la primavera rinverdire i cuori, ecco ridestarsi i desideri da tempo soffocati, le speranze quasi spente. Gli uomini risollevano il capo, si guardano piú apertamente, con maggior franchezza, e riprendono contatto tra di loro. Tutto appare trasformato. Quelli che incontriamo non sono piú gli stessi uomini: camminano tutti piú spediti e piú allegri. Un'alba di speranza si riflette su tutti i visi ed illumina gli sguardi, e sembra che ad ogni istante un'immensa esultanza voglia sprizzare da tutti i cuori." [69]

Ma egli si abbandonava a fallaci illusioni. In realtà, quel re era piú reazionario del padre. Educato dal suo precettore Ancillon nell'odio della Rivoluzione francese e delle idee liberali, tutto imbevuto dei principi di Haller sullo Stato patrimoniale, e circondato da nobili reazionari e pietisti, come il conte von Stolberg, il generale von Thile ed i fratelli von Gerlach, egli sognava il ritorno ad un regime politico e sociale medievale, in cui l'autorità del principe fosse assoluta; e, tutto compenetrato della sua missione divina, voleva fare del suo regno uno Stato assolutistico, patriarcale e cristiano.

All'inizio, tuttavia, egli celò le sue tendenze reazionarie presentandosi come un monarca liberale; e l'alone di misticismo romantico, di cui circondò, all'atto del suo avvento al trono, la sua concezione della monarchia, diede per un certo tempo alla sua politica reazionaria un'illusoria tinta liberale. Poiché il suo ingegno versatile rifuggiva dall'ordine e dalla metodicità, si abbandonava volentieri a criticare la burocrazia, la cui autorità gravava sul popolo. D'altra parte egli amava darsi l'aria del monarca liberale che nulla può separare dai suoi sudditi.[70] Alcuni atti, come la reintegrazione nelle loro funzioni del generale Boyen e di E. M. Arndt, in disgrazia dal 1819, e un'amnistia alle vittime delle persecuzioni contro i "demagoghi," sembrarono all'inizio confermare questo pseudoliberalismo, e per qualche tempo alimentarono le illusioni dei liberali sulle sue reali tendenze, e la loro

[69] B. Bauer, *Der Aufstand und Fall des deutschen Radikalismus vom Jahre 1842* [*Ascesa e caduta del radicalismo tedesco del 1842*], 2. ediz., Berlino, 1850, p. 5.

[70] Si riferiva spesso questa frase, ch'egli avrebbe detto a W. von Humboldt: "Quando ero erede presuntivo al trono, mi consideravo come il primo gentiluomo del mio paese; ma da quando sono re, ne sono soltanto il primo cittadino." (Cfr. R. Prutz, *Zehn Jahre Geschichte der neuesten Zeit* (*1840-1580*) [*Dieci anni di storia contemporanea* (*1840-1850*)], Lipsia, 1850, vol. I, p. 196.)

speranza di veder mutare con lui il corso delle cose.[71]

Ma queste illusioni dovevano avere breve durata. Infatti, un primo conflitto tra i liberali e il re sorse a proposito della questione costituzionale. Il 7 settembre 1840, la Dieta della Prussia Orientale, riunita a Königsberg per rendere omaggio al re, aveva chiesto la concessione di una costituzione, conforme alla promessa reale fatta nel 1815 e rinnovata nel 1819, e inoltre la convocazione di un parlamento nazionale. A questa richiesta il re aveva risposto con un discorso magniloquente, in cui dichiarava il suo attaccamento al popolo e prometteva ai deputati di adempiere fedelmente il suo compito.[72] Ma, tornato a Berlino, fece intendere chiaramente la sua decisione di conservare le Diete provinciali e di non convocare il parlamento nazionale chiesto dai liberali.[73]

Tuttavia, erano passati i tempi in cui il re di Prussia poteva ancora governare a suo arbitrio senza incontrare seria resistenza. La borghesia, sempre piú cosciente della sua crescente potenza, reclamava la sua parte di potere. In un libello destinato ad avere grande risonanza, un medico di Königsberg, il dottor J. Jacoby, facendosi portavoce delle sue aspirazioni, protestava contro siffatto regime, che pretendeva di mantenere il popolo sotto tutela. In questo libello, intitolato *Risposta di un prussiano orientale a quattro questioni*, egli insorgeva contro la censura, che soffocava ogni libero pensiero, contro le diete provinciali, che erano soltanto una caricatura di parlamento, e reclamava, assieme alla libertà di stampa, un parlamento nazionale che permettesse al popolo di esprimere la sua volontà e di partecipare al potere.[74]

Perfino nella cerchia del re si alzavano voci a consigliargli di fare

[71] MEGA, I, vol. I[2], p. 245, lettera di B. Bauer a K. Marx, 25 luglio 1840; cfr. *Briefwechsel zwischen Bruno Bauer und Edgar Bauer waehrend der Jahre 1839-1842 aus Bonn und Berlin* [*Corrispondenza tra B. Bauer ed E. Bauer negli anni 1839-1842*], Charlottenburg, 1944, lettera di E. Bauer a B. Bauer, 13 giugno 1840.

[72] R. PRUTZ, *Zehn Jahre*, vol. I, p. 243.

[73] *Ibid.*, p. 256. Discorso del re del 6 ottobre 1840.

[74] *Vier Fragen von einem Ostpreussen* [*Quattro domande di un prussiano orientale*], Lipsia, Wigand, gennaio 1841; 2 ed., Strasburgo, 1841, p. 5: "Che cosa desidera il popolo? La partecipazione legale della borghesia indipendente agli affari dello Stato." P. 7: "Il popolo può partecipare effettivamente agli affari pubblici, cioè ai suoi propri affari, in due modi: attraverso la stampa e attraverso la rappresentanza parlamentare. Ma in Prussia dominano i due peggiori nemici di tale partecipazione: la censura ed un regime pseudoparlamentare. Da trent'anni la storia e la legislazione della Prussia dimostrano l'assoluta necessità di un regime parla-

àlla borghesia le concessioni indispensabili. Con un altro scritto anonimo, *Donde veniamo e dove andiamo?,* il presidente della Prussia orientale von Schön esprimeva idee analoghe a quelle di J. Jacoby [75]: " Solo con una dieta nazionale il nostro popolo potrà nascere alla vita politica. Non si può ritornare all'epoca del regime patriarcale, in cui il popolo era trattato come una massa di minorenni, che si può governare a proprio arbitrio. Se ci rifiuteremo di prendere la nostra epoca per quello che è, e di sviluppare in essa ciò che racchiude di buono, saremo puniti da essa." [76]

Non a caso, il primo moto di opposizione veniva da Königsberg, che era il centro di un intenso traffico coi paesi del Nord, specie con l'Inghilterra, ed in cui si era sviluppata una potente borghesia, il cui liberalismo s'ispirava alle idee dell'" Aufklärung " e della filosofia kantiana. Queste rivendicazioni liberali irritarono il re: tutto compreso del suo potere assoluto, egli reagí prontamente e brutalmente. Fece processare per alto tradimento e lesa maestà J. Jacoby, che nel 1842 fu condannato a due anni e mezzo di fortezza,[77] e a von Schön, che doveva congedare un anno dopo, cosí rispose in una lettera che rivelava in pieno la sua arroganza e la sua presunzione: " Mi sento re per grazia di Dio, e tale resterò, col suo aiuto, fino all'ultimo. Vi assicuro, e potete fidarvi della mia parola di re, che sotto il mio regno né principe, né servo, né Dieta, né cricca intellettuale ebrea si approprierà, senza il mio consenso, dei beni e dei diritti giustamente o ingiustamente acquisiti dalla Corona... È consuetudine dei principi tedeschi governare in modo patriarcale. Poiché detengo il potere come eredità paterna, come patrimonio, sono profondamente attaccato al mio popolo: per questo voglio dirigere, tra i miei sudditi, quelli che, come dei minorenni, ne hanno bisogno, voglio punire quelli che si lasciano fuorviare, e fare invece partecipare all'amministrazione dei miei beni coloro che ne sono degni, costituendo loro un patrimonio personale

mentare. Solo con esso si potrà porre fine all'arbitrio della burocrazia, permettere alla voce del popolo di giungere sino al trono, e ristabilire tra governo e popolo quella fiducia che sola, nelle tempeste future, potrà preservare il paese dalla sorte che ebbe nel 1807."

[75] *Woher und Wohin?* T. von Schön (1773-1856) era uno spirito liberale e aveva collaborato alla riforma della Prussia con Stein e Hardenberg.

[76] *Woher und Wohin?*, citato in R. Prutz, *op. cit.*, vol. II, p. 13.

[77] J. Jacoby, *Meine Rechtfertigung* [*La mia giustificazione*], 1841, *Meine weitere Verteidigung* [*Mia ulteriore difesa*], 1842.

e proteggendoli dalla presuntuosa insolenza dei servi."[78]

Mentre rifiutava di concedere una costituzione liberale ed un regime parlamentare, Federico Guglielmo IV accentuava il carattere reazionario del governo prussiano favorendo il pietismo e perseguitando il liberalismo in tutte le sue forme. Le prime vittime di questa politica dovevano essere i Giovani Hegeliani. Già, verso la fine del suo regno, Federico Guglielmo III si era distaccato dagli hegeliani, e il suo ministro Altenstein, che continuava a favorirli, riusciva a stento a difenderli dagli attacchi degli ortodossi e dei pietisti. Dopo la morte di questo ministro, sopraggiunta nella primavera del 1840, quasi contemporanea a quella di Federico Guglielmo III, l'hegelismo doveva cadere in disgrazia, e la Sinistra hegeliana affrontare la persecuzione. Federico Guglielmo IV, che aveva in odio i Giovani Hegeliani a causa delle loro tendenze liberali ed antireligiose, nominò come successore di Altenstein l'ortodosso Eichhorn, che combatté l'hegelismo con lo stesso zelo con cui il suo predecessore lo aveva difeso. Gli hegeliani furono sistematicamente allontanati dalle cattedre universitarie, il giurista reazionario Stahl, teorico dell'assolutismo, prese il posto di Gans, ed il vecchio Schelling fu chiamato a Berlino col compito di combattere e confutare l'hegelismo.

D'altra parte tutte le manifestazioni liberali vennero severamente represse. Gli studenti di Halle, che avevano pregato il re, nella sua veste di rettore, di chiamare D. F. Strauss alla cattedra di teologia di quell'università, ricevettero un'aspra rampogna; il poeta Hoffmann von Fallersleben, professore a Breslavia, venne processato per la pubblicazione di una raccolta di poesie politiche (*Unpolitische Lieder*), peraltro assai sbiadite, e a Rutenberg, membro del "Circolo dei dottori," professore presso la Scuola dei Cadetti, fu revocato l'incarico, perché si sospettava che collaborasse a giornali liberali, come *Il Telegrafo di Amburgo* di Gutzkow e *La Gazzetta generale di Lipsia*.

Questa reazione sortí l'effetto di trascinare sempre piú i Giovani Hegeliani nell'opposizione, nonostante il loro culto per lo Stato prussiano. Essi avevano avuto scarsa simpatia per il regime conservatore e burocratico di Federico Guglielmo III, ma odiarono ancor piú le tendenze pietistiche e reazionarie di Federico Guglielmo IV, che sviava

[78] TREITSCHKE, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrundert* [*Storia della Germania nel secolo XIX*], vol. IV, pp. 57-58.

definitivamente la Prussia dalla sua alta missione, trasformandola in uno Stato cristiano, e togliendole quindi ogni carattere razionale. Questo conflitto, che li opponeva al governo, lungi dallo scoraggiarli e dall'abbatterli, esaltava il loro ardore combattivo, tanto forte era in essi la convinzione che l'avvenire dell'umanità dipendesse dallo sviluppo razionale dello Stato prussiano, e la fede nel trionfo finale e necessario della ragione.

Cosí, ad esempio, Bruno Bauer scriveva a Marx il 1° marzo 1840: " La nostra epoca sta diventando sempre piú bella e terribile. Anche se l'interesse politico è piú acuto in altri paesi, le questioni che concernono la vita nel suo complesso non sono giunte in nessuna parte come in Prussia ad un cosí alto livello di complessità e di maturità." [79]

In una lettera inviata allo stesso un mese piú tardi, il 5 aprile 1840, egli paragonava la lotta che la Sinistra hegeliana doveva condurre a quella condotta dal cristianesimo contro il mondo antico, e dichiarava la sua fede nel prossimo trionfo totale della ragione: " La catastrofe sarà terribile, grandiosa, ancor piú grandiosa di quella che ha segnato la nascita del cristianesimo... L'avvenire appare cosí certo che non è possibile avere un istante di dubbio. Se, dopo un cosí lungo periodo di reazione, l'opposizione ha trionfato in Francia e la sua vittoria non è piú contestata, il trionfo sarà ancor piú sicuro e piú rapido in un campo in cui non c'è da combattere che una sciocca apologetica. Le forze nemiche sono ora cosí vicine l'una all'altra che un sol colpo deciderà la vittoria." [80]

Tutta la coorte dei Giovani Hegeliani doveva partecipare a questa battaglia per il trionfo della Ragione, entrando in lotta aperta per la libertà e il progresso. Rinunciando ad ogni compromesso, essi rivendicavano ora l'emancipazione in tutti i campi, e criticavano tutto ciò che sembrava opporsi al progresso della coscienza umana. Appassionandosi sempre di piú al giuoco distruttore della filosofia critica,

[79] MEGA, I, vol. I², pp. 236-237.

[80] *Ibid.*, pp. 241-242, proprio in quel tempo, B. Bauer esprimeva le stesse idee nelle sue lettere al fratello: *Corrispondenza,* 10 giugno 1840: " Se la catastrofe, che è imminente, fosse sopraggiunta tre anni fa, la filosofia, data l'imprecisione e la mancanza di chiarezza che allora dominavano, si sarebbe trovata in cattive acque. Ma, da quel momento, abbiamo riflettuto, ci siamo orientati meglio, ed abbiamo compreso lo scopo della lotta. Da allora, invece, l'avversario si è istupidito, perché non ha capito niente; non per questo attaccherà con minor foga, ma sarà ben sorpreso quando si scontrerà con un nemico del tutto diverso da quello che aveva immaginato."

essi ripudiavano non solo il protestantesimo, che andava progressivamente evolvendo verso una ortodossia intransigente o un pietismo mistico, ma anche lo Stato cristiano che il re intendeva instaurare. Dopo aver dichiarato guerra al cristianesimo, si accingevano ad entrare in lotta contro l'assolutismo.

Nei loro attacchi contro l'assolutismo, essi si differenziavano sia dai liberali della Germania del Nord, specie di Königsberg, che ispiravano le loro critiche ai principi della morale kantiana, che dai liberali della Germania del Sud, influenzati dalla Rivoluzione francese; e rimanevano fedeli ai principi fondamentali della filosofia di Hegel, alla concezione dello sviluppo razionale del mondo, ch'essi volevano accelerare attraverso la realizzazione della filosofia critica.

Strauss, che, fra i Giovani Hegeliani, era quello che si teneva piú in disparte dalla lotta, finí con l'esservi trascinato anche lui. Nominato nell'autunno del 1839 professore di teologia a Zurigo, ne era stato cacciato quasi subito da un movimento reazionario. Ritornando allora sulle concessioni che aveva fatto da poco nei suoi *Due fogli pacificatori* (*Zwei friedliche Blätter*) (1839), in cui aveva ammesso la realtà storica del Cristo, egli riprendeva, nella quarta edizione della *Vita di Gesú,* la sua tesi originaria, e negava questa realtà. D'altra parte, nel suo libro *La dottrina cristiana nel suo sviluppo storico e nel suo conflitto con la scienza moderna* (1840-1841) aderiva alle tesi di Bauer, affermando che lo sviluppo storico implicava necessariamente un conflitto tra religione e scienza.[81]

In lotta aperta con la facoltà di teologia di Bonn, che, per istigazione del ministro Eichhorn, si rifiutava di nominarlo professore titolare, nonostante le promesse che gli erano state fatte, B. Bauer rifiutò la proposta di lasciare l'università per dedicarsi unicamente alle sue ricerche sulla storia del cristianesimo; egli si rallegrava dell'inasprirsi della lotta tra religione e filosofia, che avrebbe liberato definitivamente quest'ultima dal duplice influsso del dogma e dello Stato reazionario:

[81] D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft* (Tubinga e Stoccarda, 2 voll., 1840-1941); nella prefazione, egli dice che lo sviluppo del mondo nasce dalla critica oggettiva; che il presente, vale a dire ciò che esiste, non si giustifica per il solo fatto che esiste, e non ha diritto all'eternità; e d'altra parte dimostra che la fede è incompatibile con la scienza, e che i dogmi, che non sono altro che residui di credenze superate, devono essere eliminati.

" Essa [la filosofia]," scriveva al fratello, " è stata sin qui legata allo Stato; ma questa unione, nonostante una parvenza di libertà, le è stata d'impaccio, perché, mentre la favoriva facendola partecipare ai benefici del governo, ne fissava ad un tempo i limiti. Essendo ora brutalmente incatenata, essa tende a liberarsi dai suoi vincoli e dai suoi limiti. Prometeo incatenato era piú libero di quanto non lo fosse quando si muoveva libero tra gli uomini ed insegnava loro ad offrire sacrifici agli dei... Condannata e respinta, la scienza è abbandonata a se stessa. Non se ne vuole piú sentir parlare. Tanto meglio: eccola finalmente emancipata; ed io stesso sono libero, nella misura in cui mi metto al servizio di questa reproba. Non mi sono mai sentito cosí libero e felice." [82]

Egli pensava che questo conflitto tra religione e filosofia, a suo avviso piú importante di quello che aveva opposto il cristianesimo al mondo antico, dovesse rapidamente concludersi col trionfo della filosofia.[83]

Ispirandosi, a sua volta, all'idea del necessario conflitto tra il progresso della coscienza universale e lo Stato cristiano reazionario, Ruge dimostrava che ormai la lotta stava passando dal campo teorico, in cui sino allora gli *Annali di Halle* ed i Giovani Hegeliani si erano piú o meno confinati, al campo politico, e che essa doveva essere condotta non piú, come aveva creduto in un primo tempo, con l'appoggio dello Stato prussiano, ma contro le sue tendenze reazionarie. Egli pensava che queste tendenze stessero diventando un pericolo sempre piú grande per la libertà ed il progresso, e che per far fronte ad esso bisognava entrare piú risolutamente nella lotta politica.

Nell'*Avvertenza* pubblicata nel primo numero degli *Annali di Halle* del 1841, egli scriveva: " Il principio fondamentale è l'autonomia dello spirito, che, in campo scientifico, si esprime attraverso il progresso del razionalismo, e, nella sfera dello Stato, attraverso quello del liberalismo... In campo politico il razionalismo — questa educazione concreta dell'epoca — assume un carattere pratico. Tutti gli Stati sono piú o meno mossi e mantenuti sani dalla vivacità delle opposizioni politiche, o per lo meno sono animati teoricamente dallo spirito del liberalismo e dal suo sviluppo. La teoria ha perso il suo carat-

[82] *Corrispondenza tra B. Bauer ed E. Bauer negli anni 1839-1842*, Charlottenburg, 1844, p. 36. B. Bauer ad E. Bauer, Bonn, 4 febbraio 1840.

[83] *Corrispondenza* cit., pp. 79-80, lettera di B. Bauer ad E. Bauer, 2 giugno 1840.

tere inoffensivo, la scienza senza libertà politica è un'assurdità; entrambi i partiti, sia gli avversari che i fautori dello Stato libero, hanno riconosciuto che la storia dello Stato e la storia politica costituiscono un solo movimento e sono opera della libertà." [84]

Il conflitto tra le tendenze liberali e quelle reazionarie, che sino allora egli aveva concepito nella forma di una opposizione tra protestantesimo e romanticismo, assumeva ora ai suoi occhi un aspetto piú nettamente politico. Infatti, non si trattava piú di una lotta tra fautori e avversari della Riforma, ma di una lotta tra fautori ed avversari del liberalismo e del costituzionalismo.

" Il conflitto di Colonia è passato ora in secondo piano, e l'obbiettivo futuro è diventato piú importante, pur essendo costituito dallo stesso conflitto giuridico. La differenza è che in Germania la divisione tra fautori ed avversari della Costituzione agita molto piú profondamente gli spiriti che non l'opposizione ormai inattuale tra cattolicesimo e protestantesimo, che non interessa piú né la vita religiosa né la vita interiore, ma che rivive, nelle sue conseguenze, nella sfera politica, come lotta tra il costituzionalismo e l'assolutismo... La nostra epoca è compresa solo dalla filosofia; nostro compito è di aiutare il nostro tempo non solo a comprendere la filosofia, ma anche a realizzarla... La filosofia si trasforma in convinzione politica, la convinzione politica in forza di carattere, la forza di carattere in azione. " [85]

La stessa evoluzione verso la critica politica si manifestava nel " Circolo dei dottori." Fra i suoi membri, il primo a partecipare alla battaglia politica fu Köppen, — che, dopo la partenza di Bauer, era diventato intimo amico di Marx, — con un opuscolo, *Federico il Grande e i suoi avversari,* pubblicato nel 1840.[86]

In quel re, egli celebrava l'eroe della libertà di pensiero e il piú illustre rappresentante dell'Illuminismo. Ricollegando questo panegirico alle dottrine greche, dalle quali Bauer derivava la sua filosofia critica, egli si fondava su di esse per elogiare il re, mostrando che la sua grandezza era dovuta al fatto che si era ispirato ad un tempo all'epicureismo, allo stoicismo e allo scetticismo. Ritenendo che queste

[84] " Annali di Halle," 1º genn. 1841, pp. 2-3: A. Ruge, *Vorwort.*

[85] " Annali di Halle," nov. 1840: A. Ruge, *Freiherr von Florencourt und die Kategorien der politischen Praxis* [*Freiherr von Florencourt e le categorie dell'azione politica*], 24 nov., pp. 2250 e 2254.

[86] C. F. Köppen, *Friedrich der Grosse und seine Widersacher,* Lipsia, 1840.

filosofie, che affermavano il primato della coscienza umana e la sua indipendenza nei confronti di un mondo irrazionale, esprimessero i principi essenziali del razionalismo, egli lodava Federico II per aver riunito in sé i pregi di ciascuna, essendo stato epicureo per il suo amore delle lettere e delle arti, stoico per la sua dedizione al bene pubblico, e infine scettico per il suo spirito di tolleranza e per il suo distacco da ogni dogma.[87]

C'era molta esagerazione in questa apologia di Federico II, ma in un'epoca in cui il ricordo di quel re filosofo era esecrato da tutti gli spiriti reazionari, celebrare la sua memoria era un modo di affermare la propria fede nella ragione e nel progresso.[88]

Riprendendo il metodo di Ruge, che aveva contrapposto alla reazione il protestantesimo, o meglio lo spirito del protestantesimo liberato da ogni dogma e ridotto all'idea di libertà, Köppen sostituiva a quest'ultimo, che cominciava a diventare inservibile come strumento di guerra contro la reazione, la " Filosofia dei Lumi," l'*Aufklärung*, che per lui era il simbolo della libertà e del progresso.

Nella sua glorificazione del re filosofo, Köppen difendeva l'*Aufklärung* non solo contro i reazionari, ma anche contro i Vecchi Hegeliani, che, come Hegel, le rimproveravano di subordinare il mondo a delle astrazioni. Egli diceva che i difetti dell'*Aufklärung*, come di tutta la filosofia razionalistica del XVIII secolo, derivavano dal fatto che essa rappresentava soltanto un primo grado della liberazione della ragione e dell'uomo; ed invitava i Vecchi Hegeliani a continuare la sua opera, invece di fare, con le loro critiche, il gioco della reazione. " Sarebbe proprio ora," scriveva, " che cessassero le insipide declamazioni contro i filosofi del XVIII secolo, e che si riconoscessero i suoi

[87] *Ibid.*, pp. 39-40: " L'epicureismo, lo stoicismo e lo scetticismo costituiscono la carne e i nervi dell'organismo antico, la cui unità naturale ha generato la bellezza e la moralità dell'antichità, che sono poi scomparse con essa. Federico II ha saputo riunirli in sé con mirabile potenza, ed essi sono diventati gli elementi essenziali della sua concezione del mondo, del suo carattere e della sua vita." Cfr. anche pp. 60 e 116.

[88] R. Prutz, *Zehn Jahre*, vol. I, p. 106: " Nei tristi decenni trascorsi dopo il 1818, quando in Prussia la reazione si manifestava ogni anno piú brutalmente, il ricordo di Federico II era stato in un certo senso lo scudo dietro al quale si era rifugiata la libertà di pensiero. Per lottare contro la reazione, erano stati contrapposti alla gloriosa figura del grande re i piccoli spiriti gretti, miseri e pavidi dei tempi presenti, e la sua storia era stata citata ad esempio, per mostrare come la nostra si fosse invece inoltrata in una falsa strada; dietro il suo elogio si celava un biasimo al governo, biasimo che non era possibile esprimere apertamente."

meriti anche all'Illuminismo tedesco, nonostante la sua forma tediosa. In verità, noi gli dobbiamo molto, altrettanto o forse anche piú che a Lutero ed ai Riformatori...

" Essa [l'Aufklärung] è stata il Prometeo che ha recato sulla terra la luce celeste per illuminare i ciechi, il popolo, e liberarli dai loro pregiudizi ed errori. Che i filosofi, che predicano una nuova via di salvezza e partono cosí volentieri in guerra contro il razionalismo astratto del secolo XVIII, si degnino di riflettere a ciò, e di considerare che cosí facendo essi nuocciono a se stessi." [89]

Il suo opuscolo, in cui, sulle orme di Ruge, egli affermava che la Prussia doveva la sua grandezza al razionalismo, e che non avrebbe potuto svilupparsi se non ispirandosi ai suoi principi, terminava con un vibrante appello alla lotta rivolto a tutti quelli che volevano il trionfo della ragione, della libertà e del progresso.

" Federico è stato il nostro Mosè. Le sue debolezze, i suoi errori, le sue umane imperfezioni appartengono al passato. Ciò che non può perire è il suo spirito immortale, lo spirito dell'*Aufklärung*, della libertà di pensiero e di fede, lo spirito di equità, l'alta coscienza della missione dello Stato, le sole forze che possono guidare la Prussia nel cammino della verità. La Prussia non può dimenticare di aver avuto la sua culla nell'*Aufklärung*, e di essere stata educata dai suoi maggiori discepoli.

" Il cielo non poggia sulle spalle di Atlante piú saldamente di quanto la Prussia si fonda sullo sviluppo, adattato alle esigenze della nostra epoca, dei principi di Federico il Grande.

" Una vecchia credenza popolare vuole che gli eroi rinascano dopo cento anni. Questo tempo è scaduto. Che il suo spirito redivivo ci ispiri, e annienti con la sua spada infuocata gli avversari che vorrebbero impedirci l'accesso alla terra promessa. Quanto a noi, giuriamo di vivere e di morire nel suo spirito." [90]

Quest'opuscolo, ch'egli aveva dedicato al suo amico Marx, fu attaccato sia dai reazionari che dai Vecchi Hegeliani, e fu difeso solo da quelli ch'egli chiamava i 300 spartani, cioè dai lettori degli *Annali di Halle*, che allora costituivano la Sinistra hegeliana.[91]

[89] Köppen, *Friedrich der Grosse*, pp. 30, 32, 35.

[90] *Ibid.*, pp. 171-172.

[91] " Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik " [" Annali di critica scientifica "], 1840, p. 824; Varnhagen, *Kapuzinerpredigt zugunsten der Aufklärung* [*Predica di Cappuccini a favore dell'Illuminismo*].

In questa atmosfera di lotta, che regnava nell'ambiente dei Giovani Hegeliani, Marx cominciò a svolgere la sua attività filosofica e politica. È assai difficile, per mancanza di documenti, precisare quanta parte ebbe allora in quel movimento e nell'elaborazione della filosofia critica. Questa parte fu certo non trascurabile, a giudicare dalle lettere inviategli da Bauer, che, isolato a Bonn, rimpiangeva lo stimolo della sua compagnia,[92] e da quella che gli inviò un anno dopo l'amico Köppen, in cui questi scriveva: " Da quando il mio onorevole *alter ego* si trova al di là del Reno [K. Marx aveva lasciato Berlino ed era andato a Bonn], ricomincio a diventare un po' me stesso e ad avere idee personali, concepite, per cosí dire, da me, mentre le mie idee precedenti venivano da non lontano da qui, dalla Schützenstrasse [la strada in cui Marx aveva abitato a Berlino].

" Per ritornare alle tue idee della Schützenstrasse, il nostro amico Bauer ha appena pubblicato sugli *Annali di Halle* un articolo magnifico e un po' insidioso. Il nostro venerabile amico vi sviluppa all'inizio l'idea che il vero Stato bizantino è lo Stato cristiano.[93] Verificando l'origine di questo pensiero, chiedendogli, se cosí posso dire, la sua carta d'identità, ho capito che veniva anch'esso dalla Schützenstrasse. Vedi, tu sei un vero arsenale di pensieri, una vera e propria fucina di idee."[94]

In quel tempo K. Marx aveva completamente abbandonato il diritto per la filosofia, forse con la speranza di diventare professore di filosofia a Bonn, dove stava Bauer. Gli appunti delle sue letture dal 1839 al 1841 mostrano che egli si occupava della *Filosofia della natura* di Hegel, del *Trattato dell'anima* di Aristotele, delle *Lettere* di Spinoza, e del pensiero di Leibniz, di Hume e della scuola kantiana.[95]

Del resto, come tutti i Giovani Hegeliani, egli s'interessava di filosofia piú per ragioni politiche che per ragioni speculative. Dalle indicazioni frammentarie contenute nelle lettere che Bauer gli scriveva, — lettere che, essendo state perse quelle scritte da lui, sono, si può dire, gli unici documenti che possediamo su questo periodo della sua vita, — si arguisce che egli s'interessava allora, piú che all'azione politica

[92] MEGA, I, vol. I², pp. 235-236, lettere di B. Bauer a K. Marx dell'11 dic. 1839 e dell'inizio del 1840.

[93] Si tratta dell'articolo di B. BAUER, *Der christliche Staat und unsere Zeit* [*Lo Stato cristiano e il nostro tempo*], pubblicato nel giugno 1841 sugli " Annali di Halle."

[94] *Ibid.*, pp. 235-236, lettera di Köppen a K. Marx, 3 giugno 1841.

[95] *Ibid.*, pp. 98-105.

diretta, all'attività filosofica e critica della Sinistra hegeliana, e perciò era piú vicino a Bauer che a Ruge. Risulta infatti da queste lettere che l'oggetto essenziale dei suoi studi era affine a quello di Bauer, e consisteva nell'impegno di dare una nuova interpretazione della filosofia di Hegel, e nell'elaborazione della filosofia critica.

È interessante osservare che sin dall'inizio, fedele in ciò al pensiero fondamentale di Hegel, egli divergeva dagli altri Giovani Hegeliani su di un punto essenziale. Mentre infatti condivideva la loro fede nella necessità di determinare mediante la filosofia critica il corso della storia, per dargli un carattere e un contenuto razionale, già allora si rifiutava di dissociare l'idea dal reale, il pensiero dall'essere, la coscienza dalla sostanza, e respingeva la loro concezione dell'assoluto potere dello spirito di modificare il mondo a suo arbitrio.

Mentre Bauer, interpretando in senso fichtiano la dottrina di Hegel, riconduceva l'evoluzione storica allo sviluppo della coscienza universale, Marx tendeva a mantenere ad essa il suo carattere oggettivo, conservando di Hegel due concetti essenziali, e cioè: che lo spirito non ha vera esistenza fuori della realtà ch'esso crea ed a cui è legato, e che il movimento dialettico generato dalle contraddizioni interne ad ogni realtà non può essere arbitrariamente determinato dal pensiero staccato dal reale.

Questa divergenza era dovuta al fatto che, mentre gli altri Giovani Hegeliani, nel loro sforzo per orientarsi verso l'azione, non pervenivano ad una effettiva unità della teoria e dell'attività pratica, e quindi si contentavano di una critica meramente teorica, Marx, spinto da sentimenti non semplicemente liberali, ma già profondamente democratici, voleva agire realmente, efficacemente sul mondo, allo scopo di trasformarlo. Ciò doveva indurlo a una modificazione radicale del carattere della filosofia critica, che serviva da base all'azione della Sinistra hegeliana.

Questa divergenza, in cui è possibile scorgere il germe dei suoi futuri dissensi col Bauer, e dei suoi contrasti con tutte le tendenze utopistiche e anarcoidi, si rivela per la prima volta in occasione di una critica del libro di Trendelenburg, *Ricerche di logica*.[96]

Muovendo contro Hegel, Trendelenburg aveva sostenuto in questo libro che l'idea non può svilupparsi per effetto di una dialettica

[96] TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, 1839.

meramente interna, ma che il suo processo di sviluppo è generato dal fatto che lo spirito integra incessantemente in sé nuovi elementi tratti dalla realtà concreta.[97] A questa sua tesi, egli chiamava in appoggio Aristotele, ma lo considerava come un logico puro, mentre Marx vedeva in lui un pensatore già dialettico. Infatti, in una nota su Aristotele, scritta probabilmente in occasione della sua critica a Trendelenburg, Marx raccostava il pensatore greco a Hegel, nel quale la sintesi risulta dall'unione organica del pensiero e dell'essere, e criticava con Aristotele le false concezioni che risultavano da sintesi arbitrarie di questi due elementi.[98]

In questi due grandi pensatori, egli trovava conferma alla sua idea, determinata dal desiderio e dalla necessità di dare all'azione un carattere efficace e pratico, che il mondo dovesse essere considerato come unità organica di spirito e realtà concreta. Con Bauer e gli altri Giovani Hegeliani, egli credeva ancora al carattere determinante, nello sviluppo della storia, dell'attività creativa dello Spirito; ma, invece di attribuire, come Bauer, questa potenza creativa all'essenza, — cioè alla forma soggettiva dello spirito in cui esso giunge, mediante un atto di riflessione che l'oppone alla realtà concreta, all'autocoscienza, — egli l'attribuiva, come Hegel, allo spirito oggettivo, all'idea, in cui coincidono il pensiero e l'essere, il soggetto creatore e l'oggetto da lui creato.[99]

Quindi, mentre Bauer e, con lui, gli altri Giovani Hegeliani, si staccavano da Hegel per ritornare a Fichte, Marx considerava il movi-

[97] TRENDELENBURG, *op. cit.*, vol. I, pp. 25 e 41. Cfr. MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, II, p. 62 e appendice XIV, pp. 426-427.

[98] MEGA, I, vol. 1[2], p. 107: "Aristotele ha ragione quando dice che la sintesi è la causa di tutti gli errori. Il pensiero come rappresentazione e riflessione è in generale una sintesi di pensiero ed essere, di universale e di singolare, di apparenza e di essenza. Allora il pensiero falso, la falsa intuizione, coscienza ecc. sono formati da sintesi di determinazioni che non si appartengono l'una all'altra, di rapporti non immanenti ma esteriori a se stessi, di determinazioni oggettive e soggettive."

[99] MEGA, I, vol. 1[2], p. 234, lettera di B. Bauer a K. Marx, 11 dic. 1839: "Quanto a ciò che tu dici delle energie logiche dell'opposizione, mi sembra che Hegel le abbia analizzate in modo ben determinato nel luogo adatto, cioè nella sezione sul metodo. Nell'essenza, esse hanno la forma della riflessione, e come tali sono sviluppate; quanto all'essere, Hegel stesso dice in qualche luogo che la dialettica della forma e il movimento della determinazione vi compaiono ancora solo 'sporadicamente,' e quindi non si possono ancora sollevare al livello della riflessione, il che è possibile solo nell'essenza." (Per essere, Marx intendeva indubbiamente non il mondo della coscienza sensibile, in cui lo spirito non si svincola ancora dalla realtà concreta, e il movimento della logica, dell'idea è irrealizzabile, ma il mondo dello spirito oggettivo, in cui lo spirito domina e determina tale realtà.)

mento dialettico come immanente al reale; ma d'altra parte, superando Hegel, doveva sempre piú sostituire al punto di vista speculativo il punto di vista storico, ponendo tutti i problemi sul terreno della storia.

Per influsso di Bauer e di Feuerbach, che avevano denunciato l'inconsistenza di ogni tentativo di conciliare religione e filosofia, egli doveva, accanto a queste ricerche teoriche, prendere direttamente parte alla lotta politico-religiosa dei Giovani Hegeliani contro la reazione, dando inizio ad una critica dei tentativi, compiuti sia da cattolici che da protestanti, per conciliare la fede e la ragione. Egli si proponeva per prima cosa di attaccare i Vecchi Hegeliani, e in particolare Marheineke, professore di teologia a Berlino, e maestro di B. Bauer. Ma poi, cedendo alle istanze di Bauer, che non voleva inimicarsi la Destra hegeliana, e Marheineke in particolare,[100] egli rinunciò a questo progetto e rivolse i suoi attacchi contro G. Hermes (1775-1831), professore di teologia a Münster e a Bonn, il quale, ispirandosi a Kant e ai razionalisti del secolo XVIII, aveva tentato di conciliare filosofia e dogma, inducendo il papa nel 1835 a condannare la sua dottrina come eretica.[101]

Come tutte le critiche religiose di quel tempo, anche questa aveva carattere politico: infatti, essa prendeva di mira indirettamente il governo, che, nella sua lotta contro l'ultramontanismo, aveva cercato l'appoggio degli hermesiani.

Nell'estate del 1840, il suo libro sull'hermesismo era ultimato. Pregò Bauer di cercargli a Bonn un editore, e a tal fine gli mandò una lettera redatta con tale spregio delle forme d'uso, che Bruno Bauer gli rispose il 25 luglio: " Forse potrai scrivere in codesti termini alla

[100] *Ibid.*, p. 239, lettera di B. Bauer a K. Marx, 30 marzo 1840: " Non tardare troppo ad annunciare il tuo lavoro sulla *Filosofia della religione*, e soprattutto non abbandonarlo... Devi soprattutto risparmiare Marheineke, altrimenti potresti recarmi gran danno."

[101] *Ibid.*, I, vol. I², p. 239, stessa lettera: " Se non avessi deciso tu di tenere durante il prossimo inverno un corso sull'hermesismo, l'avrei fatto io... Tu devi farlo, non fosse altro perché ti stai occupando da tempo di questa questione." Sull'hermesismo, *Corrispondenza* di B. Bauer col fratello Edgar, p. 35. Lettera di B. Bauer ad E. Bauer, Bonn, febb. 1840: " Da lí è nata l'idea di servirsi degli hermesiani nella lotta contro le supposte pretese dell'arcivescovo; degli hermesiani, il cui cattolicesimo si contenta di giustificare i dogmi con la filosofia kantiana, e che sono abbastanza prudenti e razionalisti da appellarsi allo Stato contro il papa nelle questioni essenziali della fede, pur restando abbastanza legati alla Chiesa di Roma da concedere al papa l'infallibilità nelle cose secondarie, e nei conflitti che oppongono la Chiesa al mondo."

tua lavandaia, ma non ad un editore che vuoi sollecitare." [102] Il libro non fu pubblicato.

Mentre si dedicava a queste critiche, egli progettava di scrivere una farsa, ***Fischer vapulans*** (***Fischer bastonato***), diretta contro un libro di K. Ph. Fischer, ***L'idea della divinità,*** un tentativo di giustificare il teismo dal punto di vista filosofico, che Bauer giudicava spregevole.[103]

Peraltro, questi studi e queste critiche erano solo una parte dei suoi lavori: quelli essenziali concernevano lo studio della filosofia postaristotelica, lo scetticismo, l'epicureismo e lo stoicismo.

Egli iniziò le sue ricerche su queste dottrine, che si proponeva di studiare nel loro insieme, al principio del 1839, ispirandosi inizialmente allo studio che ne aveva fatto Hegel nella sua *Filosofia della religione*.[104]

Fine comune di queste scuole, nate nell'epoca della decadenza della Grecia, era di assicurare, nello sfacelo del mondo antico, la felicità all'uomo, insegnandogli a cercarla nella imperturbabilità dell'anima, e rendendolo indipendente dal mondo esterno.

La prima di queste dottrine in ordine di tempo, lo scetticismo, alieno da ogni dogmatismo, mirava a raggiungere la pace dell'anima inducendo l'uomo a dubitare della realtà del mondo sensibile, e ad abbandonare un sapere incerto e un'attività illusoria, per isolarsi completamente nel suo pensiero.

Allo scetticismo si erano opposti, sotto forma di filosofie dogmatiche, l'epicureismo, dottrina della coscienza umana concepita nella sua individualità, e lo stoicismo, dottrina della coscienza umana concepita nella sua universalità.

Muovendo dall'idea della coscienza umana intesa nella sua individualità e nel suo isolamento, l'epicureismo si fondava sulla nozione democritea di atomo, e faceva dell'uomo, concepito come astratta individualità, l'elemento essenziale, il centro del mondo, e della ricerca del piacere la legge della sua vita. Tuttavia, per salvaguardare la pace e la quiete dell'anima, esso riconduceva questa ricerca a quella del vero bene, cioè della virtú.

[102] *Ibid.*, p. 244, lettera di B. Bauer a K. Marx, Bonn, 25 giugno 1840.
[103] *Ibid.*, p. 237, lettera di B. Bauer a K. Marx, Bonn, 1° marzo 1840.
[104] MEGA, vol. I[1], p. 15: " Mi riservo di esporre in uno studio piú particolareggiato l'insieme delle filosofie epicurea, stoica e scettica, e i loro rapporti con le dottrine greche anteriori e con quelle successive."

Infine, lo stoicismo, considerando l'uomo non piú nella sua individualità, ma nella sua astratta universalità, faceva della padronanza di sé, ottenuta mediante la subordinazione alla ragione, la legge della vita umana, e in tal modo tendeva anch'esso, sia pure per altra via da quella seguita dall'epicureismo, ad assicurare la pace dell'anima mediante l'esercizio della virtú. Pur mirando ad uno stesso fine, queste due scuole si contrastavano in tutti i campi. Gli stoici erano deterministi in filosofia, repubblicani in politica e superstiziosi in religione, mentre gli epicurei erano indeterministi in filosofia, indifferenti in politica e atei in religione.

Nella sua *Storia della filosofia*, Hegel aveva giudicato senza indulgenza queste dottrine che contrapponevano l'uomo al mondo, invece di mostrarne l'unità necessaria e feconda.

All'opposto, Bauer vede in esse un momento essenziale dello sviluppo della coscienza umana. Nel crollo del mondo antico, sconvolto sin nelle fondamenta, queste dottrine, spezzando i troppo angusti limiti nazionali dell'ellenismo e la cornice sociale dello schiavismo, avevano fecondato il cristianesimo primitivo dandogli un carattere universale; e nella credenza nel primato della coscienza umana avevano attinto la forza e la fede necessarie per difendere l'autonomia dell'uomo; quindi, a suo vedere, esse potevano ancora esercitare una importante funzione rivoluzionaria, nella forma piú generale di una filosofia dell'autocoscienza.

Seguendo le tracce di Bauer, che interpretava le aspirazioni della borghesia liberale in una forma ideologica adeguata alla situazione politica e sociale di quel tempo e da quelle dottrine aveva ricavato una filosofia dell'azione, la filosofia critica, Marx si proponeva di compierne uno studio d'insieme, sia per riabilitarle dalle critiche che le avevano screditate,[105] sia per dare una salda base al suo pensiero e alla sua azione mediante l'analisi cui intendeva sottoporre, in occasione di questo studio, i rapporti tra il pensiero e l'essere, lo spirito e il mondo, l'uomo e il suo ambiente.

Cosí come, al suo arrivo a Berlino, nel momento in cui la sua personalità cominciava ad affermarsi, egli si era liberato dal romanticismo, che gli si rivelava come un'evasione dalla vita, facendone un'approfondita critica ispirata alla filosofia hegeliana, nel momento in cui

[105] *Ibid.*, p. 9.

entrava nella vita politica e si lanciava nella lotta rivoluzionaria egli avrebbe criticato parallelamente la filosofia hegeliana e la filosofia critica, entrambe incapaci di soddisfare il suo bisogno di azione.

Muovendo, nel suo studio, da un'analisi generale di queste dottrine, egli cercava, come Hegel, di comprenderle in rapporto alla loro epoca, invece di concepirle, come si era fatto sino allora, come un ritorno ai sistemi prearistotelici.

Ma, a differenza di Hegel, Marx riteneva che questi sistemi costituissero la chiave della filosofia greca, perché esprimevano meglio di ogni altro il suo soggettivismo,[106] e, similmente a Bauer ma in un senso diverso, derivava da essi una filosofia dell'azione, che doveva proporsi non tanto di contrapporre lo spirito al mondo, quanto di integrarlo in esso per trasformarlo. Vivendo come i Giovani Hegeliani un po' al margine della società, e quindi isolato dal mondo sul quale si proponeva di agire, anch'egli era propenso a riconoscere allo spirito un potere, se non proprio assoluto, almeno determinante, nel trasformare il mondo.[107]

Tuttavia abbiamo visto che sin dal 1837, sottoponendo ad esame i suoi primi scritti, egli aveva criticato l'astratto idealismo che li aveva ispirati, perché impediva di comprendere lo sviluppo della realtà vivente; abbiamo visto inoltre che, nella sua discussione con Bauer sull'attività creativa dello spirito, egli non l'aveva collocata nel grado di sviluppo dello spirito in cui esso si oppone al mondo, ma in quello in cui si integra in esso.

Questa sua concezione dei rapporti tra pensiero ed essere, spirito e mondo, che era determinata non tanto da motivi teorici quanto da considerazioni pratiche, e cioè, in sostanza, dal fatto che, a differenza degli altri Giovani Hegeliani, egli era già orientato in senso intrinsecamente democratico, e quindi mirava a trasformare effettivamente e profondamente il mondo, doveva permeare la sua analisi delle dottrine greche, ed essere, a un tempo, precisata e convalidata da essa.

[106] MEGA, I, vol. I^2, p. 9: " Questi sistemi costituiscono la chiave della storia reale della filosofia greca." P. 15: "Penso che mentre i sistemi antichi sono piú importanti e piú interessanti dal punto di vista del contenuto della filosofia, i sistemi postaristotelici, e in particolare il ciclo delle dottrine epicurea, stoica e scettica abbiano maggiore importanza e interesse quanto alla forma soggettiva, al carattere di questa filosofia."

[107] *Ibid.*, p. 250: lettera di B. Bauer a K. Marx, 31 marzo 1841: "La teoria è attualmente la forma piú potente di attività pratica."

Nella prefazione al suo lavoro, egli osservava che, sebbene Hegel avesse analizzato quelle dottrine, la sua concezione speculativa gli aveva impedito di riconoscere la loro importanza nello sviluppo della filosofia greca [108]; Marx pensava quindi che fosse giunto il momento di mostrare la loro importanza e la loro funzione come espressioni della filosofia dell'autocoscienza.[109]

Karl Marx non condusse a termine lo studio d'insieme di questi sistemi, come era nelle sue intenzioni, e non sembra nemmeno che lo abbia portato molto avanti, perché la maggior parte degli estratti delle sue letture, contenuti nei suoi quaderni di appunti, si riferiscono, oltre che alla polemica di Plutarco contro Epicuro, alla *Filosofia della Natura* di Democrito e a quella di Epicuro, la cui differenza doveva costituire l'argomento della sua tesi di laurea.[110]

Negli studi preliminari e nella tesi stessa si fanno strada due tendenze, peraltro strettamente connesse l'una all'altra: da una parte, egli vuole partecipare direttamente alla lotta politica dei Giovani Hegeliani mediante la critica della religione, dall'altra, attraverso l'analisi della filosofia greca, intesa come filosofia dell'autocoscienza, egli si sforza di precisare la sua concezione del mondo.

[108] *Ibid.*, p. 9: "Hegel ha ben definito il carattere generale di questi sistemi; ma, da un lato, la mirabile vastità della sua monumentale storia della filosofia... non gli permetteva di entrare in particolari, d'altro lato, la sua concezione di quella che chiamava la storia speculativa per eccellenza impediva a questo gigante del pensiero di riconoscere la grande importanza di questi sistemi per la storia della filosofia greca, e, piú in generale, per la storia dello spirito greco."

[109] MEGA, I, vol. I², p. 327 (abbozzo di prefazione): " È giunto ora il momento in cui sarà possibile comprendere i sistemi degli Epicurei, degli Stoici e degli Scettici. Essi sono i filosofi dell'autocoscienza."

[110] MEGA, I, vol. II, pp. 58-144, estratti delle letture:

A) Lavori preparatori per un'esposizione complessiva della filosofia greca:

1) Esposizione della costruzione epicurea del mondo (94-96).
2) Studio dei rapporti tra epicureismo e scetticismo (96-99).
3) Storia del concetto di " saggio " nella filosofia greca (100-106).
4) Critica delle idee di Plutarco su Platone (118-120).
5) Parallelo tra Plutarco e Lucrezio (121-122).
6) Indagini sugli elementi cristiani del Platonismo basate sugli studi di Ch. Baur (134-138).
7) Sui compiti della Storia considerata dal punto di vista filosofico (143-144).

B) Sulle tendenze filosofiche e teologiche:

1) Conflitto della filosofia " moderna " con la filosofia " cristiana " (99).
2) Differenza tra la filosofia greca e la filosofia hegeliana intorno ai rapporti con la vita (140).
3) Sui pietisti e i soprannaturalisti (127).
4) Sulla posizione storica della filosofia hegeliana e sull'integrazione della filosofia nel mondo (33-36, 131-133).

La prima tendenza si manifesta soprattutto negli appunti in cui analizza la critica di Plutarco ad Epicuro e i rapporti tra lo spirito teologico e la filosofia; la seconda predomina sia nell'analisi dell'essenza della filosofia, ch'egli studia nei suoi rapporti col divenire storico, che nella tesi di laurea.

Negli appunti su Plutarco e la sua critica di Epicuro, Marx, respingendo le idee religiose e morali di Plutarco, difende contro di lui Epicuro, di cui loda la giustificazione dell'ateismo e la lotta contro le concezioni religiose del suo tempo.[111]

Plutarco aveva rimproverato innanzi tutto ad Epicuro di aver istituito stretti rapporti di dipendenza tra la libertà umana e la felicità intesa come piacere; e quindi, poiché il piacere è turbato dal dolore, di aver messo in pericolo l'imperturbabilità dell'anima, che è la caratteristica dell'uomo libero. A questo volgare timore del dolore, Marx contrappone l'atteggiamento virile di Epicuro di fronte alla malattia, considerata da lui come uno stato passeggero di alterazione, che non deve turbare la calma di un uomo di carattere.[112]

La stessa banalità, dice Marx, caratterizza gli argomenti con i quali Plutarco si sforza di giustificare la credenza in Dio, combattuta da Epicuro.

Come primo argomento, Plutarco sostiene che il timore di Dio tiene lontano dal male; al che Marx risponde che il vero male per l'uomo consiste proprio nell'alienazione in Dio della sua essenza, della sua eterna natura. Quindi, il timor di Dio, che Plutarco pone alla base della credenza religiosa, rappresenta in realtà il vero male, proprio perché presuppone l'alienazione in Dio dell'essenza umana.[113] Del resto, il timore di Dio non è altro che il timore delle conseguenze di una cattiva azione, che turbano la pace dell'anima; ma mentre in Epicuro quest'ultimo timore risulta dai rapporti immediati, immanenti, dell'uomo con la sua anima, in Plutarco risulta invece dai rapporti dell'uomo con un Dio che gli è estraneo.[114]

111 Si veda su questi appunti lo studio del Prof. BAUMGARTEN: *Ueber den verloren geglaubten Anhang zu Marxens Doktordissertation* [*Sul supplemento ritenuto smarrito alla tesi di laurea di K. Marx*] pubblicato nei " Gegenwartsprobleme der Soziologie " [" Problemi attuali di sociologia "], Akademische Verlagsgesellschaft, Potsdam, 1949, pp. 101-115.

112 MEGA, I, vol. I¹, pp. 100 e 108.

113 *Ibid.*, p. 111.

114 *Ibid.*, p. 111.

La stessa osservazione vale per il culto, che secondo Plutarco libera l'uomo dal timore, dalla tristezza e dall'affanno. Questa liberazione dai mali umani mediante il culto, dice Marx, non è altro che la forma religiosa, mistificata, della vera liberazione che procura al saggio l'imperturbabilità dell'anima.[115]

Questa riduzione del divino all'umano permette inoltre di spiegare la natura di Dio. Il vero soggetto di Dio è costituito dalle qualità eminenti dell'uomo, il Bene, il Bello, ecc.; in rapporto ad esse il divino ha solo valore di attributo.[116]

Ciò spiega l'inconsistenza delle prove dell'esistenza di Dio, le quali, o sono mere tautologie, oppure concernono in realtà l'esistenza della coscienza che l'umanità possiede della propria essenza.[117]

Né piú giustificata è la credenza nell'immortalità, come la concepisce Plutarco, cioè fondandola sul timore della morte.[118] A questa credenza, nata da un'egoistica aspirazione ad una eternità individuale, Marx contrappone la concezione piú elevata di Epicuro, secondo il quale l'eternità è la sopravvivenza dell'individuo nell'umanità, simboleggiata dall'eternità degli atomi, la cui esistenza si perpetua nell'infinito numero delle loro combinazioni.[119]

Attraverso questa critica della religione, che lo conduceva a concepire Dio come il prodotto dell'alienazione dell'essenza umana, Marx si avvicinava ai concetti che Feuerbach stava allora sviluppando nel suo libro sull'*Essenza del cristianesimo,* perché, come lui, interpretava la religione come un fenomeno di alienazione che rende l'uomo estraneo a se stesso attraverso l'estrinsecazione della sua essenza in Dio.

Accanto a questo attacco contro la religione, col quale partecipava direttamente alla lotta politica dei Giovani Hegeliani, troviamo negli appunti relativi ai suoi studi filosofici una profonda analisi dei caratteri dello sviluppo storico e dei rapporti tra la filosofia e il mondo, che, modificando le sue idee, doveva allontanarlo da quelle degli altri Giovani Hegeliani.

Come loro, egli era ancora idealista, e concepiva l'attività umana essenzialmente come un'attività spirituale, il che lo induceva a soprav-

[115] *Ibid.*, p. 112.
[116] *Ibid.*, p. 113.
[117] *Ibid.*, pp. 80-81.
[118] *Ibid.*, pp. 55-56, 114, 115, 116.
[119] *Ibid.*, p. 116.

valutare l'influenza delle idee e della critica sullo sviluppo storico. Ma invece di risolvere, come loro, questo sviluppo in quello della coscienza, e di contrapporre, ritornando a Fichte, la coscienza alla sostanza, il dover essere all'essere, egli era d'accordo con Hegel nel ritenere che il divenire della storia potesse essere determinato soltanto da una sempre piú profonda integrazione dello spirito nel mondo, e non dalla sua continua opposizione ad esso.

È questa la concezione che predomina nei due importanti frammenti in cui esponeva le sue idee sulla natura e la funzione della filosofia.[120]

In questi frammenti, criticando ad un tempo Hegel e i Giovani Hegeliani, egli si sollevava ad una nuova concezione del mondo, la quale, dopo il passaggio dal romanticismo all'hegelismo, segnava una nuova tappa nella sua progressiva evoluzione dall'idealismo al materialismo.

Al pari degli altri Giovani Hegeliani, egli criticava l'atteggiamento conciliativo che aveva portato Hegel a stringere un compromesso con la reazione, e a farle sempre maggiori concessioni. Ma invece di spiegarlo, come gli altri Giovani Hegeliani, contrapponendo un Hegel esoterico, di temperamento e di tendenze rivoluzionarie, ad un Hegel essoterico, che tradisce i suoi principi e patteggia con la reazione, egli si sforzava di mostrare che il suo comportamento ambiguo e incoerente era una conseguenza dei suoi stessi principi.

Poiché era ancora idealista, e quindi non poteva criticare, come Feuerbach cominciava allora a fare, il fondamento stesso della filosofia hegeliana, il suo idealismo speculativo, egli si poneva, nella sua critica, sullo stesso terreno della dottrina hegeliana, e mostrava che in Hegel, come negli altri grandi filosofi, si possono trovare accomodamenti, compromessi, a volte anche consapevoli. Ciò di cui essi non hanno coscienza, è che la possibilità di tali accomodamenti dipende dall'insufficienza dei loro principi. Se un filosofo ricorre a compromessi, il dovere dei suoi discepoli è di spiegare con la sua posizione, coi suoi stessi principi, ciò che a lui poteva apparire come qualcosa di essoterico. Questa nuova spiegazione determina un progresso nella coscienza universale. Invece di rendere il filosofo responsabile di questo compromesso, e di sospettare in tal modo della sua coscienza, quest'ultima

120 *Ibid.*, pp. 63-66, 131-133.

viene considerata come un grado necessario dello sviluppo generale della coscienza umana, il che permette ad un tempo di superarla.

Questo non hanno fatto i Giovani Hegeliani, che hanno conservato i difetti di Hegel, e non l'hanno realmente superato, perché non hanno saputo rendersi abbastanza liberi da lui e assumere nei suoi confronti un atteggiamento riflessivo e critico.[121]

Attraverso quest'analisi critica, Marx giungeva ad una migliore comprensione di Hegel e ad una esatta valutazione del movimento della Sinistra hegeliana, il che, nel determinare la funzione della filosofia nello sviluppo della storia umana, gli consentiva di superare ad un tempo Hegel e i Giovani Hegeliani.

In tale sforzo di superamento, egli muoveva dall'idea che nella storia del mondo vi sono dei momenti fondamentali, in cui esso acquista un carattere razionale, e in cui la filosofia, identificandosi con esso, assume il carattere di una totalità concreta.

Questi momenti trovano la loro espressione nei massimi sistemi filosofici, come quelli di Aristotele e di Hegel. Nel corso dello sviluppo storico, questa unità del razionale e del reale è distrutta ogni volta che il mondo diventa irrazionale. Avviene allora una rottura tra il reale e il razionale, tra il mondo e la filosofia; e la filosofia, separata dal mondo, si trasforma in una totalità astratta.[122]

Tale opposizione tra la filosofia e il mondo, caratteristica del pe-

[121] *Ibid.*, pp. 63-64: "Sempre per ciò che concerne Hegel, è per mera ignoranza che i suoi discepoli hanno spiegato questa o quella caratteristica del suo sistema con un desiderio di accomodamento o con motivi analoghi, cioè dandone una spiegazione moralistica. Facendo cosí, essi dimenticano che or non è molto, e potremmo dimostrarglielo con i loro stessi scritti, erano accesi difensori di ciò che ora combattono come un errore.

"È possibile che un filosofo commetta per compromesso questa o quella apparente inconseguenza rispetto al suo sistema, e che ne abbia consapevolezza. Ciò di cui non ha coscienza, è che la possibilità di tale accomodamento ha la sua radice e la sua ragione profonda nell'insufficienza del suo principio o dell'idea che ne possiede. Se un filosofo scende di fatto a compromessi, i suoi discepoli devono spiegare con la sua coscienza profonda ciò che per lui assumeva la forma di una coscienza essoterica. In tal modo, ciò che appare come un progresso della coscienza costituisce ad un tempo un progresso della scienza. Non si sospetta la coscienza particolare del filosofo: se ne definisce il carattere essenziale, se ne precisano la forma e il senso, il che permette ad un tempo di superarla.

"Io considero, dopo tutto, questa evoluzione, non filosofica di una parte della scuola hegeliana, come una manifestazione che accompagna e accompagnerà sempre, il passaggio dalla disciplina alla libertà."

[122] *Ibid.*, pp. 131-132: "Come nella filosofia vi sono punti nodali che la elevano in se stessi alla concrezione, che comprendono i principi astratti in una totalità,

riodo postaristotelico, in cui erano nate le dottrine dell'autocoscienza, caratterizzava, secondo Marx, anche il periodo posthegeliano, in cui la filosofia della Sinistra hegeliana si contrapponeva di nuovo al mondo come filosofia dell'autocoscienza.

La separazione tra filosofia e mondo poneva, a suo avviso, il problema del ritorno alla loro unità, alla loro riconciliazione, che avrebbe avuto l'effetto di armonizzare lo sviluppo storico concreto con lo sviluppo razionale. Sennonché egli riteneva che ciò non si potesse realizzare mediante un compromesso, un accomodamento, perché ogni tentativo di compromesso, di accomodamento tra contrari può solo ostacolare lo sviluppo dialettico della storia. Al contrario, l'opposizione tra filosofia e mondo deve acuirsi per diventare feconda, perché solo cosí può nascere la rivoluzione, la trasformazione profonda della filosofia e del mondo, che ristabilirà tra di loro una sintesi armonica.

" Qualsiasi mano," scriveva, " può far vibrare un'arpa comune, ma solo la tempesta fa vibrare coi suoi colpi le arpe eolie. Peraltro, non bisogna lasciarsi indurre in errore da questa tempesta, che viene dopo una grande filosofia, una filosofia mondiale.

" Chi non comprende questa necessità storica... è necessariamente indotto a pensare che una dialettica della misura sia, come tale, la piú alta categoria dello spirito autocosciente, e a pretendere, assieme a qualche hegeliano che non ha capito Hegel, che la mediocrità sia la normale maniera di manifestarsi dello spirito assoluto; ma una mediocrità, che si presenti come modo regolare di manifestarsi dell'assoluto, cade a sua volta nell'eccesso, in una pretesa senza limiti. Senza questa necessità non si riesce a capire perché ad Aristotele siano succeduti uno Zenone, un Epicuro e anche un Sesto Empirico, e come dopo Hegel abbiano potuto veder la luce i tentativi, cosí poveri in genere, dei recenti filosofi.

" In tali epoche, i mediocri hanno idee opposte a quelle dei grandi

e che quindi interrompono il suo sviluppo lineare, cosí vi sono anche momenti in cui la filosofia volge gli occhi al mondo esterno, non piú per comprenderlo, bensí come una persona pratica che ordisce, per cosí dire, intrighi insieme ad esso...

" Allora la filosofia, trasformandosi anch'essa in un mondo, si rivolge contro il mondo quale appare. È questo che sta ora accadendo con la filosofia hegeliana... Il mondo diventa allora un mondo lacerato, che si contrappone a una filosofia in sé totale; e l'attività di questa filosofia si presenta anch'essa con i segni di una lacerazione e di una contraddizione; la sua universalità oggettiva si rovescia in forme soggettive della coscienza individuale, nelle quali essa è viva."

capitani. Essi credono di poter allontanare il pericolo con una diminuzione delle forze combattive, con la dispersione, con un trattato di pace con le necessità reali, mentre Temistocle, quando Atene era minacciata di distruzione, indusse gli Ateniesi ad abbandonarla del tutto e a fondare una nuova Atene su di un nuovo elemento, sul mare." [123]

In tali epoche l'uomo può assumere due atteggiamenti di fronte al mondo: o ritirarsi da esso e cercare la felicità in se stesso, nell'ambito della coscienza, rinunciando quindi ad agire sul mondo; oppure sforzandosi di agire su di esso per trasformarlo.[124] In questo caso la filosofia diventa una filosofia dell'azione, che si contrappone al mondo come energia attiva, come volontà; ma il suo atteggiamento rimane peraltro essenzialmente teorico, e assume la forma di una critica che confronta ogni esistente, ogni reale, con la sua essenza spirituale.[125]

Nella sua lotta contro il mondo, la filosofia critica prende posizione non solo contro di esso, ma anche contro la filosofia che sino allora dominava. Impegnata nella lotta, la filosofia critica, incapace di superare teoricamente la filosofia sino ad allora dominante, non si accorge di esserne di fatto la realizzazione.[126] Questo è accaduto, ad esempio, ai Giovani Hegeliani nei confronti dell'hegelismo: essi, in realtà, non l'hanno compreso, e, non essendo quindi riusciti a superarlo, hanno conservato tutte le insufficienze di questa dottrina.[127]

[123] *Ibid.*, p. 132.

[124] *Ibid.*, pp. 132-133: "Non dobbiamo nemmeno dimenticare che i tempi che succedono a queste catastrofi sono tempi duri, che si possono considerare felici, quando sono caratterizzati da lotte di titani, e miserevoli, quando somigliano a quei secoli zoppicanti che vengono quasi a strascico dei grandi periodi artistici, e che si contentano di fare in cera, in gesso o in rame, dei calchi di ciò che era nato dal marmo di Carrara come Pallade Atena dalla testa di Zeus, padre degli Dei."

[125] *Ibid.*, p. 64: "Una legge psicologica vuole che lo spirito teorico, divenuto libero in se stesso, si trasformi in energia pratica, e che, sorgendo dal regno delle ombre sotto forma di volontà, si sollevi contro la realtà profana che esiste indipendentemente da esso. Ma la prassi della filosofia è anch'essa teorica. Essa consiste nella critica che commisura ogni esistenza individuale all'essenza, ogni realtà particolare all'idea."

[126] *Ibid.*, p. 65: "Liberando il mondo dal suo carattere non filosofico, essi liberano se stessi dalla filosofia che li teneva avvinti a un sistema determinato. Tuttavia, essendo ancora direttamente impegnati in un processo di sviluppo, e non essendo ancora riusciti a superare teoricamente questo sistema, essi avvertono soltanto la loro opposizione a esso, che forma un tutto organico, e non si accorgono che, opponendovisi, non fanno altro che portare a termine la realizzazione dei suoi diversi momenti."

[127] *Ibid.*, p. 64.

Tuttavia, la loro critica di Hegel ha aperto la via ad un nuovo progresso della filosofia, che Marx si studia di definire.

Nel suo desiderio di trasformare il mondo, la filosofia, cessando di essere placida luce, diventa fiamma divorante, e assume, come volontà che si contrappone al mondo, un carattere di totalità astratta, che peraltro va perdendo, via via che trasforma il mondo stesso. Infatti, nella misura in cui il mondo, tornando ad essere razionale, assume un carattere filosofico, la filosofia, reintegrandosi in esso, cessa di essere una totalità astratta e ridiventa totalità concreta; e quindi la sua realizzazione coincide con la sua negazione come filosofia in sé.[128]

A questa filosofia, rappresentata essenzialmente dal partito liberale, il quale, nel suo desiderio di trasformare il mondo, pensa che il compito fondamentale della filosofia sia di realizzarsi, di esteriorizzarsi, si contrappone un'altra tendenza, quella della filosofia "positiva," che, sforzandosi al contrario di giustificare la realtà esistente, considera quest'ultima come propria essenza. Questa filosofia "positiva," non dovendo realizzarsi, non è orientata verso l'esterno, ma tende ad interiorizzarsi.[129]

Quanto al contenuto, solo la filosofia liberale ha un carattere progressivo, perché contribuisce allo sviluppo della storia, mentre la filosofia "positiva," pretendendo di filosofare, entra in contraddizione coi suoi stessi principi.[130]

[128] *Ibid.*, pp. 64-65: "In quanto la filosofia si oppone, come volontà, al mondo fenomenico, il sistema filosofico è degradato a totalità astratta, nel senso che esso non costituisce piú che una parte del mondo, a cui si contrappone un'altra parte... *Spinto dal desiderio di realizzarsi*, esso entra in tensione con l'altro da sé... Ciò che era luce interna diventa fiamma divorante volta verso l'esterno. Da ciò risulta che, nella misura in cui il mondo assume un carattere filosofico, la filosofia diventa mondana, e che la sua realizzazione in esso è ad un tempo la sua perdita."

[129] *Ibid.*, p. 65: "Infine, lo sdoppiamento dell'autocoscienza filosofica si manifesta attraverso due tendenze diametralmente opposte, di cui l'una, quella che genericamente possiamo designare col termine di partito liberale, tiene fermo al concetto e al principio della filosofia, l'altra al suo non-concetto, al momento della realtà. Questa seconda tendenza è la filosofia 'positiva.' L'attività della prima è la critica, e quindi... l'esteriorizzarsi della filosofia; l'attività della seconda il tentativo di filosofare, quindi l'interiorizzazione della filosofia, in quanto essa ritiene il difetto come immanente alla filosofia; mentre la prima lo considera invece come difetto del mondo, che essa intende rendere filosofico."

[130] *Ibid.*, p. 65: "Quanto al contenuto, solo il partito liberale, essendo il partito del concetto, porta al progresso concreto, mentre la filosofia positiva riesce soltanto a formulare esigenze e ad esprimere tendenze la cui forma contraddice il suo significato."

Da questi frammenti risultano sia il modo in cui Marx concepiva allora il mondo e la storia, che la sua posizione sui problemi fondamentali della sua epoca. La sua concezione del reale rimaneva sostanzialmente idealistica: egli concordava ancora con Hegel nel considerare il suo sviluppo come la progressiva realizzazione della filosofia,[131] che assume volta a volta il carattere di una totalità astratta, quando si oppone ad esso, e quello di una totalità concreta, quando s'integra in esso.

Benché già definisse il mondo come una realtà esterna e indipendente dallo spirito,[132] e quindi propendesse già verso il materialismo, egli non riusciva ancora a concepire la filosofia e lo sviluppo dello spirito nei loro reali rapporti con esso, ed era quindi incline a determinare questi rapporti in modo ancora idealistico.

Egli considerava lo sviluppo della storia come una successione di grandi periodi, nei quali vi è unità organica e armonia tra lo sviluppo dello spirito e quello del mondo, e che sono caratterizzati da grandi sistemi filosofici, come quelli di Aristotele e di Hegel. Dato lo sviluppo irrazionale del mondo, questi periodi di unità organica dello spirito e del mondo si dissociano, coi relativi sistemi, in una specie di avvicendamento di diastole e sistole. La filosofia, che in virtú della sua unità col reale si presenta come totalità concreta, separandosi da esso si trasforma in una totalità astratta. Allora, sotto forma di volontà, essa si contrappone al mondo per trasformarlo, e restituirgli un carattere razionale; e quindi, ricongiungendosi ad esso, riassume il carattere di una totalità concreta.

Da questa analisi dei rapporti dialettici tra filosofia e mondo, Marx derivava una prima concezione dell'azione reciproca tra pensiero ed essere, spirito e realtà concreta, che gli permetteva di superare ad un tempo Hegel e i Giovani Hegeliani. Ciò che a prima vista si presentava come una opposizione assoluta tra la filosofia e il mondo, tra la coscienza e la sostanza, si rivela all'analisi come un'azione reciproca. Infatti, i due elementi antitetici, filosofia e mondo, coscienza e sostanza, non devono essere considerati metafisicamente, in se stessi, come entità isolate, assolute, ma devono essere concepiti nella loro unità e nei loro rapporti dialettici. Dopo essersi separata dal mondo,

[131] Cfr. LENIN, *Karl Marx*, trad. it., Roma, 1950, p. 7.
[132] MEGA, I, vol. I^2, p. 64.

ed essersi opposta ad esso per trasformarlo, la filosofia si reintegra in esso, e, attraverso questo alternarsi d'integrazione e di opposizione, determina il suo sviluppo razionale.

Per questa via, Marx superava Hegel, non solo perché non poneva piú limiti allo sviluppo della storia, ma anche perché attribuiva al mondo una realtà indipendente dallo spirito, e quindi giungeva ad una piú profonda concezione dei loro rapporti dialettici. Del pari, egli superava i Giovani Hegeliani, perché, a differenza di essi, non poneva lo spirito, sotto forma di autocoscienza, in continua opposizione alla sostanza, cioè al mondo, ma sottolineava il carattere dialettico dei loro rapporti, i quali, invece di assumere come in Hegel la forma di un movimento attuantesi essenzialmente all'interno stesso dello spirito, o, come nei Giovani Hegeliani, quella di una continua opposizione tra lo spirito e il mondo, presentavano in lui il carattere di un'azione e reazione reciproca, che determinava un avvicendarsi di integrazioni ed opposizioni.

Appunto da questa nuova concezione del mondo Marx prende le mosse nella sua analisi critica delle differenze tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro, che avrebbe costituito l'argomento della sua tesi.[133] A questo scopo, egli si dedica a studi approfonditi, utilizza sia le antiche fonti che i commenti antichi e moderni, e fa in tale occasione tre riassunti diversi della filosofia della natura di Hegel.[134]

Pur essendo perduta una parte dell'opera, possiamo farci una chiara idea dell'insieme.[135] Confutando Hegel, che aveva affermato

[133] Si sa che egli si era proposto di compiere uno studio d'insieme della filosofia greca dell'autocoscienza, di cui la sua tesi di laurea costituiva soltanto una parte. MEGA, I, vol. I[1], XXXIV; Prefazione ad una pubblicazione della sua tesi progettata tra la fine del 1841 e l'inizio del 1842: "La presente dissertazione è un vecchio lavoro che in un primo tempo doveva essere inserito in un'esposizione complessiva delle dottrine epicurea, stoica e scettica, esposizione da cui attualmente mi distolgono interessi politici e filosofici di ben altra natura."

[134] Lesse le opere di Aristotele, di Sesto Empirico, di Diogene Laerzio, di Clemente Alessandrino; utilizzò, oltre ai commenti di Simplicio, di Stobeo e di Filipono, gli studi critici del suo tempo su Epicuro, e studiò inoltre le dottrine di Gassendi, Spinoza, Bayle, Leibniz, Holbach e Schelling.

[135] La tesi di laurea è composta di due parti. Nella prima, Marx espone il carattere generale delle differenze tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro; nella seconda egli studia queste differenze nei loro particolari. Mancano i cap. IV e V della prima parte, il primo dei quali era intitolato: "Differenza generale e di principio tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro" e il secondo: "Risultato."

che la teoria dell'atomo di Epicuro non si distingueva sostanzialmente da quella di Democrito, negandole quindi ogni progresso rispetto a questa, Marx si sforzava nel suo lavoro di mettere in rilievo non solo i profondi mutamenti a cui Epicuro aveva sottoposto la filosofia della natura di Democrito, e in particolare la sua teoria dell'atomo, ma anche i motivi di essi, che, a suo avviso, non erano dovuti a considerazioni puramente scientifiche, ma alla posizione e alla funzione che Epicuro assegnava all'uomo nel mondo; e mostrava, attraverso la critica di questa filosofia, quali conseguenze avesse sull'uomo il suo isolamento dal mondo.

La filosofia della natura di Democrito, diceva Marx, è una teoria materialistica e deterministica del mondo. Per lui l'universo è composto dallo spazio vuoto e da un numero infinito di atomi che cadono in esso. In questa continua caduta, gli atomi piú grandi cadono piú rapidamente e urtano i piú piccoli. Questi urti danno luogo a dei movimenti laterali e a dei vortici che determinano combinazioni o separazioni di atomi, nel corso delle quali i piú leggeri sono respinti verso l'esterno, mentre i piú pesanti si ammucchiano al centro. In questi moti, che sono all'origine della formazione e dello sviluppo dell'universo, e che determinano la nascita e la distruzione di ogni cosa, nulla è effetto del caso o della libertà: tutto accade necessariamente per effetto di cause determinate. Facendo cosí del determinismo una legge universale, e riducendo tutte le cose a combinazioni di atomi, Democrito introduce tra di essi soltanto delle differenze quantitative: differenze di grandezza, forma e peso; e alle qualità che vengono loro attribuite: colore, calore, odore, sapore, dà un valore soltanto soggettivo, perché hanno la loro base nelle nostre sensazioni, e non nel nostro giudizio. Scettico riguardo ai sensi, che ci danno solo una conoscenza incerta delle cose, Democrito crede tuttavia alla realtà oggettiva del mondo, e crede che all'uomo sia possibile conoscerlo grazie alla ragione, che gli permette di sollevarsi alla conoscenza delle leggi generali del mondo, e quindi alla vera conoscenza delle cose.

Muovendo dai principi fondamentali della filosofia della natura di Democrito, Epicuro la modifica radicalmente apportando ad essa alcuni cambiamenti (il piú importante è la declinazione degli atomi) che gli attirano le critiche di tutti i filosofi antichi e moderni, da Cicerone sino a Hegel. Respingendo la concezione deterministica di Democrito, Epicuro afferma l'esistenza nel mondo della libertà, e, sebbene, al

contrario di Democrito, egli creda che i sensi diano un'immagine oggettiva del reale, respinge la scienza e nega che attraverso essa si possa giungere a una conoscenza esatta e reale del mondo, in cui domina il caso.[136]

Dopo avere in tal modo sottolineato le differenze fondamentali tra Democrito e Epicuro, Marx si propone di mostrare che le modifiche apportate da Epicuro alla filosofia della natura di Democrito non vi erano state introdotte arbitrariamente, ma risultavano dal loro diverso modo di concepire l'uomo e il mondo.

Per Democrito, la cui teoria ha un carattere materialistico e deterministico, ad un tempo scientifico e filosofico, la grande legge del mondo è la necessità, che domina sia la natura che l'umanità. Ecco perché, pur riducendo il mondo sensibile alla sua apparenza soggettiva, egli crede nondimeno alla realtà del mondo esterno, e cerca di comprenderne le leggi, che ne spiegano l'esistenza.

Epicuro, invece, cui importa soprattutto di salvare la libertà umana e l'autonomia dell'anima, è indotto a respingere il determinismo. Pur credendo alla realtà del mondo sensibile, egli disprezza l'empirismo e si disinteressa della scienza, che, conducendo al determinismo, rappresenta un pericolo per la libertà umana, e una minaccia per la quiete dello spirito e la pace dell'anima. Per lui, la filosofia della natura non è come per Democrito fine a se stessa, ma è il fondamento di un'etica; e quindi, arrecandovi profonde trasformazioni, se ne serve unicamente come base di una dottrina della libertà. Questa divergenza nel modo di concepire la realtà in generale e i rapporti tra l'uomo e il mondo esterno spiega i mutamenti apportati da Epicuro alla filosofia della natura di Democrito, e, in particolare, al modo di concepire l'a-

[136] MEGA, I, vol. I², p. 64: "Quindi, vediamo questi due uomini contrastare su ogni punto. L'uno è scettico, l'altro dogmatico, l'uno considera il mondo sensibile come una parvenza soggettiva, l'altro come un fenomeno oggettivo. Colui che considera il mondo sensibile come una parvenza soggettiva si dedica allo studio delle scienze empiriche e all'acquisizione di conoscenze positive, e incarna l'irrequietezza della osservazione sperimentale che dappertutto apprende, in continuo vagabondaggio.. L'altro, che considera reale il mondo fenomenico, disprezza l'empiria e incarna la quiete del pensiero che trova in se stesso appagamento, l'indipendenza che attinge il suo sapere *ex principio interno*. Ma la contraddizione è ancor più clamorosa. Lo scettico ed empirico, per il quale la natura sensibile non è altro che parvenza soggettiva, considera questa stessa natura dal punto di vista della necessità, e cerca di spiegare e di afferrare l'esistenza reale delle cose. Il filosofo e dogmatico, invece, per cui il fenomeno è reale, vede ovunque nient'altro che caso, e il suo modo di spiegare la natura tende piuttosto a toglierle ogni realtà oggettiva."

tomo, che costituisce l'elemento fondamentale delle loro dottrine.

Mentre Democrito si era interessato solo della natura materiale dell'atomo, Epicuro ne considera anche l'essenza spirituale, e vede in esso non solo la sostanza del mondo sensibile, ma anche il simbolo della coscienza individuale dell'uomo. Cosí si spiegano, dice Marx, le modificazioni cui Epicuro ha sottoposto la teoria dell'atomo di Democrito, e in primo luogo la piú importante e la piú caratteristica: la declinazione dell'atomo.

Ai due movimenti che Democrito assegna agli atomi, la caduta in linea retta e la repulsione, Epicuro ne aggiunge un terzo, la declinazione dalla linea retta, espressione della natura spirituale dell'atomo.[137]

Alla caduta in linea retta, in cui l'atomo, muovendosi senza autonomia, s'identifica con la linea che è costretto a seguire, egli contrappone la declinazione dalla linea retta, espressione della natura spirituale, immateriale dell'atomo. Con la declinazione esso afferma la sua individualità e la sua autonomia, perché, muovendosi fuori della linea retta, si oppone al modo d'essere in cui è determinato dall'esterno.[138]

[137] *Ibid.*, p. 27: " Come il punto è abolito dalla linea, cosí, nella sua caduta, ogni corpo è superato nella linea retta che descrive. In questa caduta non si tiene affatto conto della sua qualità specifica... nella misura in cui si muove in linea retta, l'atomo è determinato puramente dallo spazio, gli è prescritta una esistenza relativa, e la sua esistenza è meramente materiale."

[138] *Ibid.*, pp. 27, 28, 39: " L'esistenza relativa che si oppone all'atomo, il modo d'essere ch'esso deve negare, è la linea retta. La negazione immediata di questo movimento è un altro movimento che, considerato nello spazio, è rappresentato dalla declinazione dalla linea retta. Gli atomi sono corpi assolutamente indipendenti, o, meglio, corpi concepiti, come i corpi celesti, come dotati di una totale indipendenza. Per questo si muovono anch'essi non in linea retta, ma in linea obliqua. Il moto della caduta è la negazione dell'indipendenza. Se Epicuro ha rappresentato la materialità dell'atomo col moto in linea retta, ne ha realizzato la determinazione formale con la declinazione dalla linea retta, rappresentando quindi con moti immediatamente opposti le opposte determinazioni dell'atomo, la sua materia e la sua forma... La declinazione dell'atomo non è un aspetto particolare e secondario della fisica di Epicuro. La legge ch'essa esprime domina tutta la sua filosofia... Infatti, l'astratta individualità non può realizzare il suo concetto, la sua determinazione formale, il suo essere per sé, la sua indipendenza nei confronti dell'esistenza immediata, la soppressione di ogni relatività, se non astraendo dal modo d'essere che si oppone ad essa, perché, per dominarlo realmente, dovrebbe idealizzarlo, cosa che solo lo Spirito, inteso nella sua universalità, può fare. Come l'atomo si libera dalla sua esistenza relativa, rappresentata dalla linea retta, distaccandosi, allontanandosi da essa, cosí tutta la filosofia epicurea astrae dall'esistenza, che limita l'individuo, ovunque si tratti di rappresentare l'individualità astratta intesa nella sua indipendenza, mediante la negazione di ogni rapporto con una realtà altra da sé."

Questa declinazione dell'atomo dalla linea retta, che appare come la caratteristica fondamentale della filosofia della natura di Epicuro, è il simbolo della coscienza individuale, la quale, di fronte a un mondo ostile, non può affermare la sua libertà e la sua indipendenza se non staccandosi da esso.

Per realizzare la negazione di qualsiasi rapporto con una realtà altra da sé, e giungere a un tempo all'autocoscienza, l'atomo non può riferirsi se non ad un essere a lui identico, cioè ad un altro atomo o a una pluralità di atomi. Da ciò nasce, secondo Epicuro, la repulsione, in cui l'atomo si riferisce a se stesso come a qualcosa d'altro. La repulsione, conseguenza necessaria della declinazione, è a un tempo l'espressione sintetica dell'essenza dell'atomo, della sua forma pura realizzata nella declinazione, e anche della sua materialità, perché, riferendosi a sé come a una realtà altra da sé, l'atomo giunge al piú alto grado concepibile di esteriorità.[139] Da tale distinzione tra la materia e la forma dell'atomo nascono in Epicuro, nella determinazione della sua natura, delle contraddizioni che sembrano insolubili.

Queste contraddizioni si manifestano con la massima evidenza nel passaggio dell'atomo dalla forma in sé, dall'essere puro, all'esistenza fenomenica. Considerato nella sua essenza, nella sua forma pura, l'atomo non può avere qualità, perché queste variano, mentre esso resta immutevole. E tuttavia è necessario attribuire delle qualità agli atomi considerati nella loro realtà fenomenica, perché se essi fossero indistinti non vi sarebbe repulsione. Ne risulta questa contraddizione: che, mediante le sue qualità, l'atomo acquista un'esistenza contraria alla sua essenza. Per risolvere tale contraddizione, Epicuro contrappone ad ognuna delle qualità dell'atomo, che corrispondono alla sua natura materiale, delle determinazioni che le negano; il che conferisce alla sua filosofia della natura un carattere arbitrario, che contrasta col rigore scientifico che Democrito si era sforzato di raggiungere.[140]

[139] *Ibid.*, p. 31: "Nella repulsione trovano quindi la loro realizzazione sia il concetto dell'atomo secondo il quale esso è forma pura, sia il concetto contrario, secondo il quale esso è materia astratta, perché l'atomo si rapporta sí ad atomi, ma ad *altri* atomi. Ora, se io mi rapporto a me stesso come a qualcosa di immediatamente altro, il mio comportamento ha un carattere materiale. Esso è la massima forma concepibile di esteriorità. Quindi, nella repulsione degli atomi, sono riuniti in modo sintetico la loro materialità posta dalla linea retta e il loro carattere formale posto dalla declinazione."

[140] *Ibid.*, pp. 32-33: "Il fatto di possedere qualità è incompatibile con la no-

Questa stessa contraddizione tra la natura materiale dell'atomo e la sua essenza determina la diversa interpretazione che Democrito ed Epicuro danno del tempo. La nozione di atomo come elemento eterno esclude quella del tempo; per eliminare dalla nozione di atomo l'elemento temporale, la nascita e la morte, Democrito esclude il tempo dal mondo dell'essere, e lo trasporta nella coscienza del soggetto pensante... Anche Epicuro esclude il tempo dal mondo dell'essere, ma lo trasferisce nel mondo fenomenico. Per lui esso rappresenta la forma assoluta dei fenomeni, di cui costituisce l'essenza e ai quali conferisce un carattere oggettivo. Poiché d'altra parte esso costituisce la forma astratta della percezione sensibile, ne risulta una connessione necessaria tra questa e la realtà fenomenica, connessione che permette ad Epicuro di affermare la perfetta concordanza tra l'oggetto e la sua percezione.[141]

zione di atomo, perché, come dice Epicuro, ogni qualità è mutevole, mentre gli atomi rimangono immutabili. E nondimeno è necessario assegnar loro delle qualità; i numerosi atomi, che la repulsione implica, e che sono separati dallo spazio sensibile, devono essere infatti immediatamente diversi gli uni dagli altri, e ciascuno dalla sua pura essenza, il che significa che devono avere delle qualità... Mediante le qualità l'atomo acquista un'esistenza che contraddice il suo concetto; esso è posto come un essere estraniato e diverso dalla sua essenza. Questa contraddizione interessa Epicuro al piú alto grado. Perciò, non appena pone una qualità, che è una conseguenza della natura materiale dell'atomo, egli oppone contemporaneamente ad essa delle determinazioni che la annullano nella sfera propria, e che all'opposto fanno valere il concetto di atomo. Quindi, egli determina le qualità in modo tale che si annullino da sé."

"Cosí, mentre afferma la grandezza dell'atomo, la nega attribuendogli una piccolezza infinita. E parimenti nega la figura dell'atomo nello stesso momento in cui l'afferma. Infatti, gli atomi sono infinitamente piú numerosi delle differenze delle loro figure; da ciò risulta che esiste un numero infinito di atomi della stessa figura, il che implica la negazione di qualsiasi differenza di forma tra gli atomi, perché una figura esiste soltanto in quanto si distingue da un'altra. Lo stesso vale per la pesantezza. Epicuro l'attribuisce soltanto agli atomi differenziati, concepiti come distinte individualità: per questo la pesantezza che è presente nella repulsione non compare nella caduta in linea retta." (*Ibid.*, pp. 33-36.)

[141] *Ibid.*, pp. 41-44: "Poiché nell'atomo la materia, come pura relazione a se stessa, è liberata da ogni mutevolezza e relatività, ne consegue immediatamente che il tempo deve essere escluso dal concetto dell'atomo, mondo dell'essenza... Escluso dal mondo dell'essenza, il tempo diventa per lui [*Epicuro*] la forma assoluta del fenomeno. Esso viene determinato come accidente dell'accidente. L'accidente è il mutamento in quanto si riflette in se stesso, il cambiamento come tale. Questa forma pura del mondo fenomenico, ora, è il tempo... Poiché, secondo Epicuro, il tempo è il cambiamento come tale, la riflessione del fenomeno in sé, la natura fenomenica viene posta a buon diritto come oggettiva, e a ragione si assume la percezione sensibile a criterio della natura concreta, sebbene il fondamento di questa, l'atomo, sia sorto soltanto attraverso la ragione."

La contraddizione, propria dell'atomo, tra l'esistenza e l'essenza, tra la materia e la forma, spiega perché l'atomo stesso, mentre nel mondo fenomenico, in cui viene proiettato dalla repulsione, e di cui diventa il sostrato materiale, perde la sua essenza, la sua forma pura, possa conservarla soltanto al di fuori della realtà fenomenica, del mondo concreto, nella natura annientata, nel vuoto.[142]

Questa contraddizione tra la forma e la materia, che costringe l'atomo, per non perdere la sua essenza, la sua forma pura, ad isolarsi dal mondo concreto, che, come individualità astratta, non può dominare idealizzandolo, spiega la teoria epicurea delle meteore, che costituisce la chiave di tutto il suo sistema.

Le meteore, i corpi celesti rappresentano la perfetta realizzazione dell'atomo, sia come elemento materiale che come essenza spirituale. Infatti, essi sono ad un tempo materia e forma pura, e si muovono, come esseri liberi, non in linea retta, ma fuori di essa, secondo un sistema di repulsione e d'attrazione, in cui conservano la loro autonomia. Nelle meteore, la contraddizione tra materia e forma sembra essere eliminata, perché, pur essendo realtà materiali, esse si muovono liberamente. Parrebbe quindi che Epicuro avrebbe dovuto considerarle come la compiuta realizzazione del suo concetto di atomo, e vedere in esse il coronamento del suo sistema. Niente di tutto questo: concependo i corpi celesti come elementi eterni ed immutabili, egli dice, li trasformiamo in divinità che costituiscono per noi una causa di turbamento e di inquietudine, e quindi minacciano la pace e la quiete dell'anima. Per questo, egli si sforza di privarli del loro carattere di immutabilità e di eternità, mostrando come in essi, per effetto di molteplici cause, tutto accada in modo irregolare, e come, lungi dall'esser liberi, essi siano retti dal caso.[143]

[142] *Ibid.*, p. 40: "È in questo passaggio dal mondo dell'essenza al mondo fenomenico che la contraddizione inerente al concetto di atomo si manifesta con maggiore acutezza. Secondo il suo concetto, l'atomo costituisce infatti la forma assoluta, essenziale, della natura. Questa forma assoluta è ora degradata a materia assoluta, a informe sostrato del mondo fenomenico. Gli atomi costituiscono la sostanza della natura, sostanza da cui tutto nasce e in cui tutto si dissolve: la continua distruzione del mondo fenomenico non approda ad alcun risultato durevole. Nascono di continuo nuove forme di esistenza, di cui l'atomo costituisce il sostrato. Nella misura in cui l'atomo viene concepito secondo il suo puro concetto, la sua esistenza è lo spazio vuoto, la natura annientata; nella misura in cui trapassa a realtà, esso decade a base materiale."

[143] *Ibid.*, p. 48: "Poiché l'eternità dei corpi celesti turberebbe la quiete dell'anima umana, si deve necessariamente concludere che essi non sono eterni."

Tale concezione, in apparenza strana e contraddittoria, risulta, dice Marx, dall'opposizione tra l'individualità astratta costituita dall'atomo inteso da Epicuro come simbolo della coscienza individuale, e l'individualità concreta, realizzata dai corpi celesti. In questi la materia diventa autonoma, e assume quindi un carattere di universalità concreta, che la pone in contrasto con l'individualità astratta rappresentata dall'atomo. L'atomo deve quindi considerare il corpo celeste, sintesi dell'elemento materiale e di quello spirituale, come un nemico irriducibile, la cui esistenza è incompatibile con la sua. Questo è il motivo dell'asprezza con cui Epicuro, che assume a principio della sua filosofia l'individualità astratta della coscienza che s'isola dal mondo, critica i corpi celesti, vivente confutazione del suo principio.

" L'atomo è la materia nella forma dell'autonomia, della singolarità, è, in un certo modo, la gravità rappresentata. Ora, quest'ultima raggiunge la sua piú alta realizzazione nei corpi celesti. Infatti, in essi si risolvono tutte le antinomie tra forma e materia, concetto ed esistenza, che hanno formato lo sviluppo dell'atomo; in essi sono realizzate tutte le determinazioni richieste. I corpi celesti sono eterni ed immutabili; hanno dentro, e non fuori di sé il loro centro di gravità; l'unico loro atto è il movimento; separati dallo spazio vuoto, essi declinano dalla linea retta, costituiscono un sistema di repulsione ed attrazione in cui conservano la loro indipendenza, infine generano da se stessi il tempo, come la forma del loro manifestarsi. I corpi celesti sono dunque gli atomi diventati reali. In essi la materia ha concepito entro se stessa l'individualità. Quindi, Epicuro avrebbe dovuto considerarli come la suprema esistenza del suo principio, avrebbe dovuto ravvisare in essi il punto culminante e ad un tempo terminale del suo sistema... Orbene, proprio quando s'imbatte nella realtà della sua natura... proprio quando vede la materia autonoma e indistruttibile incarnata nei corpi celesti..., egli si preoccupa unicamente di abbassarla alla transitorietà terrena e insulta quelli che venerano la natura autonoma, che possiede in sé il punto della individualità...

" Nel sistema celeste, la materia ha accolto in sé la forma, ha assunto la individualità e cosí ha conquistato la sua indipendenza. A questo punto però essa cessa di essere affermazione dell'autocoscienza astratta. Nel mondo degli atomi, come nel mondo fenomenico, la forma lottava con la materia, l'una determinazione negava l'altra,

e proprio in questa contraddizione l'autocoscienza individuale astratta sentiva oggettivata la sua natura. Essa era appunto la forma astratta che nella figura della materia lottava con la materia astratta... Ma, ora che la materia si è riconciliata con la forma ed è diventata autonoma, l'autocoscienza individuale esce dal suo bozzolo, e combatte la Natura diventata indipendente. Da un altro punto di vista, si può dire che la materia, accogliendo la forma e l'individualità, come accade nei corpi celesti, ha cessato di essere una individualità astratta. Essa è diventata individualità concreta, universalità. Quindi, nelle meteore, di contro all'autocoscienza individuale astratta, brilla la sua confutazione diventata oggettiva, l'universale diventato natura ed esistenza... Quindi, nella teoria delle meteore si manifesta l'anima della filosofia della natura di Epicuro. Nulla di ciò che distrugge la atarassia dell'autocoscienza individuale può essere eterno." [144]

Tale è, nelle sue grandi linee, la tesi di laurea di Marx sulle differenze tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro. Queste differenze, egli le ha studiate minutamente, ma noi abbiamo riportato qui solo quel tanto che permette di comprendere e di spiegare il nuovo orientamento del pensiero di Marx.

Egli aveva posto mano a questa tesi in un momento in cui, impegnandosi nella lotta politica, sentiva la necessità di formarsi un'idea piú chiara dei rapporti tra l'uomo e il mondo, e delle possibilità per l'uomo di agire su di esso. Ciò spiega perché nella sua tesi, come in tutti i suoi primi scritti, il passaggio da una concezione filosofica ad un'altra rappresenta il passaggio ad una nuova forma di verità non solo teorica, ma anche pratica, e spiega anche perché, in lui, i concetti filosofici hanno sin dall'inizio un contenuto sociale.

È dal punto di vista della possibilità per l'uomo di agire sul mondo che egli giudica la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro; e ciò spiega il suo tentativo di riabilitare Epicuro, il quale teneva conto sia dell'elemento spirituale che dell'elemento materiale dell'atomo, mentre Democrito, considerandone soltanto l'elemento materiale, si limitava allo studio della sua natura empirica. Nonostante l'insufficienza e la debolezza delle sue spiegazioni fisiche, Marx preferiva la filosofia della natura di Epicuro a quella di Democrito, perché, respingendo il determinismo di Democrito, egli aveva dimostrato

[144] *Ibid.*, pp. 49-50.

che l'uomo poteva agire liberamente.

Pur muovendo, nella sua analisi critica di Democrito ed Epicuro, dalla ***Storia della filosofia*** di Hegel, utilizzando in particolare il suo concetto di opposizione tra materia e forma, da cui deduceva le caratteristiche fondamentali della filosofia della natura di Epicuro, egli rifiutava il giudizio sfavorevole che Hegel, in odio al materialismo, aveva espresso sulla filosofia di Epicuro [145]; ma, piú generalmente, si opponeva all'interpretazione della filosofia dell'autocoscienza proposta da Hegel e dagli storici della filosofia: infatti, essi non vi ravvisavano altro che lo scialbo e mediocre epilogo della filosofia antica, mentre, a suo vedere, essa segnava un grande progresso nella storia della filosofia e del mondo.

Nella filosofia di Epicuro, era il principio di libertà, necessario all'azione, che attirava Marx verso questo filosofo e lo rendeva indulgente verso le sue spiegazioni un po' fantasiose dei fenomeni fisici, che del resto non erano certo piú stravaganti di quelle di Hegel e soprattutto di Schelling.

Contrapponendo Epicuro a Democrito, egli lodava soprattutto in lui il filosofo illuminato, l'ateo che aveva liberato l'uomo dal timore degli dei. Lo lodava soprattutto perché aveva analizzato i fenomeni fisici nei loro rapporti con l'uomo, e aveva fatto della sua filosofia della natura la base di un'etica che si proponeva di giustificare e garantire la libertà umana.[146] A tal punto egli credeva ancora che l'idealismo, il cui principio è l'autonomia assoluta dello spirito, costituisse il vero fondamento della scienza, che faceva merito ad Epicuro di aver dato la vera teoria dell'atomo, distinguendo l'essenza dalla sostanza, subordinando l'elemento materiale all'elemento spirituale, e superando quindi il materialismo deterministico di Democrito.

D'altra parte, la sua difesa di Epicuro non gli impediva di criticarlo: egli gli rimproverava soprattutto di non aver dato una soluzione

[145] Cfr. LENIN, *Quaderni filosofici*, Milano, 1958, pp. 292-299.

[146] MEGA, I, vol. I[1], p. 52: "In Epicuro, perciò, l'atomismo con tutte le sue contraddizioni è stato portato a termine e completato come la scienza naturale dell'autocoscienza, — che è principio assoluto a se stessa sotto forma di individualità astratta, — sino alla sua estrema conseguenza, che è la sua dissoluzione e opposizione cosciente all'universale. In Democrito, invece, l'atomo è solo l'espressione generale ed oggettiva della sua indagine empirica nella natura. L'atomo perciò rimane in lui una pura categoria astratta, una ipotesi, che è il risultato dell'esperienza e non il suo principio energetico, che perciò rimane senza realizzazione allo stesso modo che l'indagine concreta sulla natura non è ulteriormente determinata da essa."

soddisfacente al problema del comportamento dell'uomo verso l'ambiente in cui vive. Se, infatti, la filosofia di Democrito conduceva al determinismo, cioè alla negazione della libertà umana, la filosofia di Epicuro conduceva d'altra parte ad una falsa nozione della libertà: infatti, egli la concepiva come libertà assoluta, e non nel suo rapporto dialettico con la necessità, cioè nel quadro delle relazioni tra l'uomo e il suo ambiente. Spinto dal desiderio di assicurare all'uomo la libertà in un mondo che sfugge al suo dominio e che l'opprime, Epicuro vi riusciva solo staccando l'uomo dal mondo: ma, in tal modo, egli lo rendeva incapace di agire su di esso, e dava alla libertà un carattere astratto, perché la poneva non all'interno, ma fuori del mondo stesso.[147]

A differenza di Epicuro, Marx pensava che il problema della libertà potesse essere risolto soltanto concependola nei suoi rapporti con la necessità, vale a dire solo considerando l'uomo non in sé, nel suo isolamento, nella sua opposizione al mondo, in un'assoluta autonomia, ma nei suoi rapporti col mondo, che implicano una limitazione di questa autonomia.

Infatti, il riconoscimento della necessità, intesa come determinazione oggettiva razionale, sopprime l'apparente opposizione assoluta tra essa e la libertà, e permette all'uomo di affermare la sua libertà mediante la comprensione della razionalità del mondo, e l'utilizzazione cosciente della necessità, cioè delle leggi che lo governano.[148]

Non concependo ancora i rapporti dell'uomo col mondo esterno come attività concreta, ma, idealisticamente, come una sempre piú profonda razionalizzazione del mondo per opera dell'attività spirituale, Marx tendeva a risolvere i rapporti tra l'uomo e il mondo nei rapporti tra quest'ultimo e la filosofia. La storia del mondo gli si presentava come uno sviluppo dialettico, nel corso del quale il pensiero filosofico è dapprima unito al mondo, poi, quando questo diventa irrazionale, si oppone ad esso, e infine nega se stesso restituendo al mondo la sua razionalità, e integrandosi in esso, per rinascere poi in quanto

[147] *Ibid.*, p. 40.

[148] Non era nella sua tesi, ma in una nota aggiunta, che Marx dava tale soluzione al problema dei rapporti tra la libertà e la necessità, mostrando che la necessità intesa come determinazione oggettiva razionale permette all'uomo di agire consapevolmente sulla natura. Cfr. *ibid.*, p. 144: "Riconoscendo il carattere razionale della natura, noi cessiamo di dipendere da essa, essa non costituisce piú un motivo di terrore per la nostra coscienza... La natura diventa pieno possesso della ragione solo quando, liberatasi completamente dalla ragione cosciente, viene in se stessa considerata come ragione."

tale sotto forma di volontà, quando il mondo stesso ritorna ad essere irrazionale.

Questa concezione dialettica, anche se ancora idealistica, dei rapporti reciproci tra la filosofia e il mondo, era la prima formulazione di quella concezione dei rapporti di reciproca azione tra l'uomo e il suo ambiente, che lo avrebbe condotto al materialismo storico e dialettico.

Oltre al materialismo meccanicistico, che astraeva dall'azione dell'uomo sul mondo, questa concezione, attribuendo alla natura un'esistenza e una realtà indipendenti dallo spirito, e sopprimendo l'esistenza in sé della filosofia, che nega se stessa nel momento stesso in cui si realizza, lo conduceva a superare anche l'idealismo hegeliano.

Pur conservando come principio l'idea centrale di Hegel, l'unità del razionale e del reale, dell'essenza e dell'esistenza, Marx pensava che questa unità non potesse risultare dal semplice sviluppo dialettico dello spirito, ma dovesse essere realizzata mediante la critica, che apre alla teoria la via della trasformazione pratica. Riteneva quindi che il superamento della filosofia hegeliana dovesse essere compiuto trasformando la filosofia speculativa in una filosofia dell'azione che non fosse soggettiva, secondo la tendenza dei Giovani Hegeliani, ma oggettiva, integrandola nel mondo.

Questa concezione piú realistica del mondo, determinata dalla sua volontà di trasformarlo effettivamente (volontà che allora si manifestava in lui nella rievocazione della figura simbolica di Prometeo), lo separava dagli altri Giovani Hegeliani.

Egli respingeva innanzi tutto la loro concezione della storia della filosofia. Invece di attenersi, come loro, nella comprensione delle diverse dottrine filosofiche, specie di quella hegeliana, all'interpretazione che ne avevano dato i loro autori, egli riteneva che si dovesse ricavare da ciascuna le sue determinazioni essenziali, che sole permettevano di afferrarne il senso e la portata.

" In ciascun sistema essa [*la Storia della Filosofia*] deve separare i caratteri essenziali dalle prove, giustificazioni ed esposizioni che i filosofi, nella misura in cui sono conosciuti, possono aver dato dei loro sistemi; essa deve separare il sapere filosofico reale, che, come una talpa, progredisce lentamente, dalla multiforme coscienza essoterica del soggetto, che è soltanto l'elemento propulsore di questo progresso, e la forma passeggera ch'esso assume... È essenziale sottolineare questa dif-

ferenza nell'esposizione di una filosofia, se si vogliono mostrare i rapporti tra la sua esistenza storica e la sua esistenza scientifica, rapporti che è d'uopo mettere in luce, perché questa filosofia, che ha un carattere storico ma rivendica a sé un valore filosofico, è stata sviluppata non in virtú di un'esigenza momentanea, ma secondo la sua essenza... La prova del suo valore non può esser fornita che dall'esposizione della sua essenza. Distinguere l'essenziale dall'inessenziale, la forma esterna dal contenuto, tale è lo scopo che deve proporsi lo storico della filosofia: senza di ciò, egli si abbasserebbe al rango di un copista." [149]

Ma soprattutto sul terreno dell'azione egli si distaccava dagli altri Giovani Hegeliani. Pur continuando ad essere un seguace della filosofia critica, Marx pensava, contrariamente ad essi, che la filosofia non dovesse limitarsi a razionalizzare teoricamente il mondo, ma dovesse tendere soprattutto a trasformarlo effettivamente. Denunciando, attraverso l'esempio della filosofia di Epicuro, le conseguenze dell'isolamento dell'uomo dal mondo, che lo rende incapace di agire su di esso, egli criticava implicitamente la filosofia dei Giovani Hegeliani, la cui deficienza fondamentale gli si era precisata attraverso lo studio di Epicuro. Egli pensava che l'azione, per essere feconda, dovesse risultare dall'unione del pensiero e della realtà concreta, dall'integrazione della filosofia nel mondo, e che l'isolamento e l'astrazione condannassero necessariamente la filosofia all'impotenza e alla sterilità. Alla coscienza soggettiva, in cui Bauer e i Giovani Hegeliani tendevano a risolvere l'idea hegeliana, egli contrapponeva, rimanendo in ciò fedele al pensiero di Hegel, lo spirito unito al mondo, il quale, appunto per questo, assumeva un carattere di universalità concreta, il solo, che, a suo avviso, era in grado di trasformare il reale sollevandolo alla sfera dell'idea; e mostrava che nella sua incapacità di trasformare il reale, la coscienza individuale era indotta, per salvare la sua autonomia e la sua libertà, ad isolarsi dal mondo, il che la condannava a rimanere senza efficacia su di esso.

A questo proposito egli osservava per ben tre volte che Epicuro non aveva saputo realizzare, nella sua concezione dell'atomo, la sintesi della forma e della materia, dell'essenza e dell'esistenza, della realtà spirituale e della realtà materiale, perché aveva fatto dell'atomo il simbolo della coscienza individuale astratta, che solo con l'isolamento

[149] *Ibid.*, pp. 143-144.

può esistere e salvare la propria libertà.[150] Dato l'isolamento della coscienza individuale astratta, e la sua incapacità di agire, Epicuro era stato indotto a costruire un mondo modellato su di essa, dando realtà alle creazioni del pensiero. In una nota su Plutarco relativa alle prove dell'esistenza di Dio, Marx, seguendo le orme di Kant, metteva in rilievo la debolezza di questa posizione ideologica confutando l'argomento ontologico, che identifica una pura rappresentazione dello spirito con un essere reale, concludendo dalla possibilità di un essere alla sua effettiva esistenza.[151] Appoggiandosi a Hegel,[152] egli mostrava nel suo confronto tra Democrito ed Epicuro che questa speciosa forma di ragionamento era fondata sulla possibilità formale, contrapposta alla possibilità reale.[153]

A suo avviso, l'uso di queste due forme di possibilità spiegava in gran parte le profonde differenze tra la filosofia della natura di Democrito, fondata sulla possibilità reale, che presuppone l'esistenza effettiva dell'oggetto, e quella di Epicuro, che, fondandosi sulla possibilità formale, attribuisce reale esistenza ad un semplice concetto, muovendosi cosí nell'ambito dell'immaginazione e della fantasia.

" La necessità," scriveva, " si manifesta nella natura come necessità relativa, come determinismo. La necessità relativa può essere dedotta soltanto dalla possibilità reale: infatti, essa è mediata attraverso un complesso di condizioni, di cause e di motivi. La possibilità reale

[150] *Ibid.*, p. 29: " L'individualità isolata e astratta non può affermare il suo concetto, la sua essenza, la sua esistenza in sé, la sua indipendenza nei confronti della realtà immediata, la soppressione di ogni modo relativo di esistenza, se non facendo astrazione dal mondo che si oppone ad essa, perché, per dominarlo, dovrebbe idealizzarlo, il che è possibile solo all'universale." Cfr. *ibid.*, p. 40: " Nella misura in cui l'atomo è inteso in modo conforme al suo concetto, la sua esistenza è lo spazio vuoto, la natura annientata; infatti, nella misura in cui si realizza, esso diventa la base puramente materiale di quest'ultima... È questa una conseguenza necessaria, perché l'atomo inteso come individualità isolata ed astratta non può affermarsi come potenza idealizzatrice capace di dominare il mondo... L'individualità astratta rappresenta la libertà isolata dal mondo, non la libertà integrata in esso." *Ibid.*, pp. 50-51.

[151] *Ibid.*, p. 80.

[152] Hegel, *La scienza della logica*, trad. it. cit., vol. II, pp. 202-209: A) Accidentalità, ossia realtà, possibilità e necessità formali; B) Necessità relativa; ovvero realtà, possibilità e necessità reali.

[153] Mega, I, vol. 1^1, p. 88: " Il principio della filosofia in Epicuro è di provare la possibilità e la pensabilità del mondo e del pensiero. La dimostrazione e il principio in base al quale la prova deve essere data, e al quale egli è condotto, è di nuovo la possibilità astratta, esistente in sé, la cui espressione concreta è l'atomo, e la sua espressione spirituale è il caso e l'arbitrio."

è l'esplicitazione della necessità relativa. Appunto quest'ultima troviamo applicata in Democrito... Anche qui Epicuro si oppone direttamente a Democrito. Il caso è una realtà, che non ha altro valore se non quello della possibilità, ma questa astratta possibilità è esattamente l'antipodo della possibilità reale. Come l'intelletto, quest'ultima è racchiusa entro netti limiti, mentre l'altra, come l'immaginazione, non conosce limiti. La possibilità reale cerca di motivare la necessità e la possibilità sia anche reale, perché l'interesse non è rivolto all'oggetto spiegato e s'interessa soltanto del soggetto che spiega. Basta che l'oggetto sia possibile, pensabile. Ciò che è astrattamente possibile, ciò che può essere pensato, non costituisce un limite, un ostacolo, una pietra dello scandalo, per il soggetto pensante. Poco importa sapere se questa possibilità sia anche reale, perché l'interesse non è rivolto all'oggetto, come tale. Da qui l'incuria senza limiti con cui Epicuro procede nella spiegazione dei singoli fenomeni fisici." [154]

Marx toccava cosí il punto debole della filosofia critica, che, come tutte le filosofie idealistiche, e come già prima di essa il romanticismo,[155] si fondava, per affermare l'onnipotenza dello spirito nel trasformare il mondo, sulla possibilità astratta, formale, che ammette l'esistenza di un ente reale solo quando questo non è contrario alle leggi della logica; e, sulle orme di Hegel, contrapponeva a questa possibilità formale la possibilità reale, che implica l'esistenza effettiva, e non solo teorica, di una realtà data.

Questa critica di Epicuro e dei Giovani Hegeliani non costituiva, come abbiamo visto, un ritorno a Hegel, ma un superamento simultaneo della filosofia critica e della filosofia hegeliana. Sebbene, a differenza di Bauer, rimanesse legato all'idea hegeliana secondo cui la storia del mondo non è determinata dallo spirito soggettivo ma dallo spirito oggettivo, intimamente connesso al reale, egli considerava lo spirito oggettivo nei suoi rapporti col mondo, che concepiva non come una mera estrinsecazione dello spirito, ma dotato di una realtà e di un'esistenza in sé, indipendenti, almeno in una certa misura, dalla realtà e dall'esistenza dello spirito. Concependo la coscienza non in un'assoluta opposizione alla sostanza, cioè al mondo, ma in un avvicendarsi di opposizioni e di integrazioni ad essa, e ritenendo che suo

[154] *Ibid.*, pp. 22-23.

[155] Cfr. la critica dell'idealismo assoluto nella lettera di K. Marx al padre del 10 nov. 1837, in MEGA, I, vol. 1², p. 215.

compito fosse quello di comprendere il mondo per permettere all'uomo di trasformarlo, egli giungeva ad una nuova concezione della libertà, concepita non in forma assoluta ma nei suoi rapporti con la necessità, cioè con la realtà oggettiva costituita dal mondo.

Pur rimanendo ancora idealista, e concependo ancora lo sviluppo del mondo in funzione della filosofia, cioè dello spirito, e sebbene alla sua soluzione del problema della libertà mancasse il criterio dell'attività pratica, egli cominciava già a staccarsi dall'idealismo, in quanto non considerava piú la filosofia come pura espressione dello spirito, ma vedeva in essa la forma ideologica del processo storico, pensava che il suo sviluppo fosse determinato dialetticamente, mediante un processo di azioni e reazioni, dallo sviluppo stesso del mondo, e riteneva già che essa sarebbe scomparsa nella misura stessa in cui si fosse realizzata, dando al mondo un carattere razionale.

Questa concezione nuova dei rapporti tra lo spirito e il mondo, tra l'uomo e il suo ambiente, lo allontanava da Bauer e dagli altri Giovani Hegeliani.

Tuttavia, questa divergenza fondamentale, che era dovuta soprattutto al suo desiderio di operare con maggior efficacia sulla società del suo tempo allo scopo di trasformarla, rimaneva ancora allo stato latente; essa non alterava la cordialità dei rapporti di Marx con Bauer e i Giovani Hegeliani, ed essi rimanevano buoni compagni nella lotta generale che andavano allora conducendo contro lo Stato reazionario prussiano.

Dopo la lettera in cui aveva esposto al padre il processo che, attraverso il superamento del romanticismo, lo aveva condotto ad una nuova concezione del mondo, questa tesi costituiva, nel momento in cui stava per prendere parte attiva all'azione politica della Sinistra hegeliana, un nuovo tentativo di chiarire il suo pensiero attraverso la critica delle idee che sino allora avevano dominato il suo spirito. E a questa autocritica chiarificatrice egli si sottoporrà ad ogni tappa importante della sua vita, e cioè ogni volta che darà una direzione nuova al suo pensiero e alla sua azione.

In quel momento, Marx attraversava un periodo critico. Sua madre gli rimproverava di straniarsi dai suoi, e lo accusava di non darsi cura di conseguire piú rapidamente una posizione redditizia.

D'altra parte, dopo la morte del marito, i suoi rapporti con la famiglia von Westphalen si erano raffreddati, ed ella si lamentava col

figlio di esser trattata da loro altezzosamente.[156] Jenny soffriva molto di questa situazione, e della sempre crescente ostilità dei suoi nei confronti del fidanzato. Il suo solo conforto era il grande amore di quest'ultimo, che, nel 1839, le dedicò una raccolta di poesie popolari, di cui la maggior parte erano delle poesie amorose, attraverso le quali le esprimeva indirettamente i suoi sentimenti.[157]

Marx sentiva sempre piú acutamente la necessità di crearsi al piú presto una posizione che gli permettesse di sposare Jenny e di sottrarla all'influenza deprimente e alle vessazioni di una parte della sua famiglia. Suo desiderio era diventare professore di filosofia all'Università di Bonn, in cui insegnava Bauer; ma gli attacchi sempre piú aspri ai quali questi era allora soggetto rendevano molto aleatorie le sue probabilità di ottenervi una cattedra.

D'altra parte, ciò era subordinato al compimento della sua tesi, ch'egli rinviava continuamente. Al contrario di Bauer, che scriveva le sue opere rapidamente e senza difficoltà, Marx lavorava molto lentamente, perché era incline per natura ad approfondire di continuo gli argomenti che affrontava, e a sottoporre il risultato delle sue riflessioni e delle sue ricerche a una severa autocritica.

Nell'attesa della lotta imminente e decisiva contro la reazione, Bauer si augurava sempre piú vivamente di avere Marx presso di sé. Eccitato dalla certezza di un trionfo prossimo e ineluttabile,[158] lo spronava in tutte le sue lettere a portare a termine rapidamente la sua tesi, per potersi dedicare interamente alla lotta. Cosí, il 1° marzo 1840, gli scriveva: " Poni termine alle tue esitazioni, e smetti di perder tempo nella preparazione di questa stupida farsa che è l'esame." [159]

Un anno dopo, il 31 marzo 1841, tornando alla carica in una situazione aggravata, cosí gli scriveva: " Credo che la decisione, nella misura in cui si manifesterà con una pubblica rottura, sia imminente...

[156] *Ibid.*, pp. 242-244, lettera della madre di K. Marx del 29 maggio 1840.

[157] *Ibid.*, pp. 91-96, questa raccolta di poesie popolari era intitolata *Poesie popolari tedesche, spagnole, greche, lettoni, lapponi, estoni, albanesi estratte da diverse raccolte*, e comprendeva 80 poesie; delle 46 poesie tedesche, 42 erano tratte dal libro di ERLACH, *Raccolta delle migliori poesie popolari tedesche dalla metà del secolo XV alla prima metà del secolo XIX (1834-1836)*; la maggior parte delle poesie straniere erano tratte dal libro di HERDER, *Voci dei popoli*.

[158] *Ibid.*, p. 241, lettera di B. Bauer a K. Marx, 5 aprile 1841.

[159] *Ibid.*, p. 237.

Quei furfanti saranno battuti in ogni caso, anche se dovessero essere eternamente appoggiati dai governi." [160]

Nonostante queste esortazioni, Marx doveva risolversi a concludere e a presentare la sua tesi solo all'inizio del 1841. Bauer, che fino a quel momento lo aveva incitato alla lotta, gli consigliò allora di essere prudente nell'esposizione delle sue idee, di trattare il governo con riguardo, e gli suggerí persino di sollecitare l'appoggio del ministro Eichhorn.[161]

Marx non era nato per abbassarsi a sollecitazioni, che peraltro sarebbero state inutili. Del resto, questi consigli di prudenza giungevano un po' in ritardo: quando li ricevette, Marx veniva nominato dottore all'Università di Jena. Data l'atmosfera spirituale che regnava a Berlino, dove la sua tesi sarebbe stata esaminata da Stahl, il teorico dell'assolutismo, egli aveva preferito laurearsi in una università straniera. Egli non andò a sostenere la sua tesi davanti alla Facoltà di Filosofia di Jena, ed essa gli conferí la laurea il 15 aprile 1841, in seguito al giudizio particolarmente lusinghiero del relatore.[162]

Nella prefazione, come se avesse avuto il presentimento delle lotte che lo attendevano, egli celebrava Prometeo, eroe e martire della libertà, e faceva sua la fiera risposta ch'egli dava a Hermes, il servitore degli dei: " Sta' pur sicuro che mai vorrei scambiare la mia misera sorte con la tua servitú: preferirei restare incatenato a questa roccia, piuttosto che diventare un vile servitore di Zeus." [163] Questa tesi, ch'egli dedicava al suo futuro suocero, il barone di Westphalen, e in cui affermava la sua volontà di lotta, segnava la fine delle sue prime indagini filosofiche. Da questa opera di chiarificazione del suo pensiero, che attraverso il simultaneo superamento dell'hegelismo e della filosofia critica lo conduceva a una nuova concezione del mondo, piú confacente al suo desiderio di azione, egli usciva agguerrito alle dure lotte che lo attendevano.

[160] *Ibid.*, p. 249.

[161] *Ibid.*, pp. 246 e 253, lettere di B. Bauer a K. Marx, 28 marzo e 12 aprile 1841.

[162] *Ibid.*, p. 254, rapporto del Decano Bachmann: " Nella persona di Karl Heinrich Marx, di Treviri, vi presento un candidato molto meritevole... il suo lavoro attesta un acume pari all'erudizione, e per questo lo ritengo degno di essere promosso."

[163] MEGA, I, vol. I¹, p. 11.

Friedrich Engels

Mentre Marx si evolveva in tal modo nell'ambito del movimento della Sinistra hegeliana, Engels, a Brema, si andava sempre piú allontanando dalle idee religiose, politiche e sociali della sua famiglia e degli ambienti borghesi di Barmen e di Brema, ostili ad ogni tendenza liberale e democratica.

Spinto dal suo entusiasmo per le idee progressiste, che celebrava come le grandi idee del secolo,[164] e dal suo desiderio di lottare contro tutte le tendenze reazionarie, egli entrò allora, a soli 19 anni, in rapporto con la stampa liberale, e divenne un attivo collaboratore del *Telegrafo per la Germania*, pubblicato da Gutzkow ad Amburgo, e del *Giornale del mattino per le classi colte*, che usciva a Stoccarda. Per non entrare in conflitto con la sua famiglia reazionaria e pietista, egli firmava gli articoli che scriveva in questi giornali con lo pseudonimo di Friedrich Oswald.

Gutzkow, che nel 1837 aveva fondato ad Amburgo il *Telegrafo per la Germania*, aveva saputo farne un ottimo giornale, ricorrendo a valenti collaboratori. Ma anche lui si era lasciato sopravanzare dalla giovane generazione, che andava assumendo in politica un atteggiamento di opposizione sempre piú netto; e dopo essersi fatto, all'inizio del decennio 1830-1840, portavoce della letteratura d'avanguardia, propendeva ora verso soluzioni di compromesso, verso una politica di giusto mezzo. Le *Lettere da Parigi*, da lui pubblicate nel 1842, in seguito, proprio per questo motivo, furono oggetto di aspre critiche; e quando scoppiò la Rivoluzione francese del 1848, egli si era allontanato a tal punto dal liberalismo da diventare il drammaturgo ufficiale della corte di Sassonia.

In opposizione al *Telegrafo per la Germania,* che in quel tempo conservava ancora un carattere liberale molto accentuato, il *Giornale del mattino per le classi colte,* fondato nel 1807 da Cotta, era un organo borghese moderato, chiuso ad ogni tendenza estremista. Ciò spiega la differenza di tono e di contenuto tra gli articoli che Engels mandava all'uno e all'altro giornale. Quelli per il *Telegrafo* trattavano di questioni generali, e in particolare delle lotte letterarie e politiche, mentre quelli per il *Giornale del mattino* concernevano in genere la

[164] MEGA, I, vol. II, pp. 502-504, lettera a F. Gräber dell'8 aprile 1839.

vita e gli avvenimenti locali di Brema.

Gli articoli del *Telegrafo,* in cui egli criticava le tendenze politiche e religiose reazionarie, attestavano una sempre piú netta presa di posizione a favore del liberalismo e della democrazia.

Ma fu nelle *Lettere dalla valle della Wupper,* pubblicate sul *Telegrafo* nel marzo-aprile 1839, che egli mosse i suoi primi attacchi pubblici contro la società del suo tempo.[165] Queste lettere, nelle quali descriveva l'ambiente in cui era cresciuto, erano assai interessanti, sia dal punto di vista biografico che da quello politico e sociale. Egli chiamava in causa innanzi tutto il pietismo, la cui atmosfera soffocante aveva pesato sulla sua infanzia e la sua giovinezza, e non risparmiava il suo principale rappresentante nella valle della Wupper, il pastore Federico Guglielmo Krummacher, che si era fatto difensore intollerante della dottrina della predestinazione.[166]

Del resto, egli non si contentava di denunciare il pietismo dal punto di vista religioso, ma ne sottolineava altresí le funeste conseguenze sociali, mostrando in particolare come esso conducesse all'abbrutimento degli uomini, soprattutto degli operai, abbrutimento di cui i padroni si giovavano per meglio sfruttarli.

" È un fatto," scriveva, " che tra i fabbricanti sono i pietisti che trattano peggio gli operai, diminuendo in tutti i modi possibili il loro salario, col pretesto di toglier loro la possibilità di bere...

" Nei ceti inferiori della società, il misticismo predomina soprattutto tra gli artigiani (tra i quali non includo i fabbricanti). Che penoso spettacolo vedere uno di questi uomini camminare per le vie curvo, avvolto in una lunga palandrana, coi capelli separati dalla riga, secondo l'usanza dei pietisti...

" Là dentro [*nel laboratorio*] il maestro sta seduto, con la Bibbia alla sua destra, e alla sinistra, quasi sempre, l'acquavite. Non sembra che lavorino molto: di solito, il Maestro legge la Bibbia, e, a volte, intona un cantico coi suoi compagni; ma quello che maggiormente li occupa è la condanna del prossimo..." [167]

Da questa critica delle conseguenze sociali del pietismo, egli passava ad una piú generale critica della situazione sociale nella valle della Wupper, mostrando in particolare come l'inumano sfruttamento

[165] *Ibid.,* pp. 23 e sgg., 34 e sgg.

[166] F. W. Krummacher, *Selbstbiographie* [*Autobiografia*], Berlino, 1864.

[167] Mega, I, vol. II, p. 26: *Lettere dalla valle della Wupper* (II).

dei proletari, che nel 1829, ad Elberfeld, li aveva spinti alla rivolta, non solo li condannasse alla miseria, ma facesse gravare su di essi, come una duplice maledizione, il misticismo che li abbrutiva, e l'ubriachezza che finiva di degradarli. "Tutte le bettole," scriveva, "rigurgitano di gente, soprattutto il sabato e la domenica; e quando, la sera verso le 11, è l'ora della chiusura, si assiste all'uscita degli ubriachi, che vanno a smaltire la sbornia dormendo nei fossi della strada. I piú abbrutiti,... completamente demoralizzati, non avendo né un tetto né un lavoro regolare, sbucano all'alba dai loro recessi nei granai e nelle stalle; a meno che non abbiano passato la notte sopra un mucchio di letame, o sui gradini della scala d'ingresso di una casa... Le cause di questo stato di cose sono evidenti. In primo luogo vi contribuisce in gran parte il lavoro nelle fabbriche. Questo lavoro compiuto in stanze basse, nelle quali gli operai respirano piú vapore di carbone e polvere che ossigeno, e ciò per lo piú sin dall'età di 6 anni, è fatto per togliere loro la forza e la gioia di vivere. I tessitori che lavorano in casa ai loro telai stanno curvi su di essi dal mattino fino a notte tarda, mentre il calore della stufa dissecca nella schiena il midollo spinale. Quelli che rimangono immuni da misticismo cadono in preda all'alcoolismo. Il misticismo, nella forma insolente e ripugnante in cui regna laggiú, ingenera necessariamente il suo opposto estremo, e questo spiega perché il popolo si suddivida in mistici, che chiamano se stessi 'Raffinati,' e in plebaglia... Su cinque uomini, tre muoiono di tubercolosi per effetto dell'alcoolismo. Questo non infierirebbe in modo cosí terribile se i proprietari delle fabbriche non le dirigessero in modo cosí insensato, e se il misticismo non prosperasse come sta facendo, e non minacciasse di svilupparsi ancor di piú. Nei ceti inferiori, specie tra gli operai delle fabbriche della valle della Wupper, regna una miseria spaventosa; la sifilide e la tubercolosi vi fanno stragi incredibili; su 2.500 fanciulli soggetti all'obbligo scolastico, 1.500 sono sottratti alla scuola e crescono nelle fabbriche, e questo solo perché il fabbricante non debba pagare ad un adulto un salario doppio di quello che dà ad un fanciullo che lo sostituisce. Ma i ricchi fabbricanti hanno la coscienza elastica: far morire un fanciullo in piú o in meno non turba l'anima di un pietista, soprattutto se la domenica va due volte in chiesa." [168]

[168] *Ibid.*, pp. 25-26: *Lettere dalla valle della Wupper* (II).

Questa critica del ripugnante sfruttamento della classe operaia non apriva ancora a Engels la strada verso il socialismo, ma rafforzava la sua opposizione alla società borghese, e conferiva sin dall'inizio alle sue tendenze liberali un carattere democratico.

Non essendovi ancora in Germania un movimento politico e sociale organizzato, egli fu indotto, in un primo tempo, come era accaduto in generale nei primi anni successivi alla Rivoluzione del 1830, a trasportare la lotta politica sul terreno letterario, e a deridere, come aveva fatto Marx all'inizio, il gusto della borghesia per la volgare letteratura.[169] Questo spiega il largo spazio che dedicava alla letteratura nelle sue *Lettere dalla valle della Wupper*, al termine delle quali alludeva alla sua attività letteraria.[170]

A Brema e ad Elberfeld, queste lettere suscitarono uno scandalo per la loro spietata critica del pietismo e dello sfruttamento padronale.[171] Ci si chiedeva chi potesse mai esserne l'autore, senza poter sospettare che fosse il figlio di un industriale reazionario e di strettissima ortodossia.

Poiché il redattore del *Giornale di Elberfeld*, Runkel, che Engels aveva attaccato nelle sue *Lettere*, aveva affermato che esse costituivano una voluta deformazione dei fatti,[172] Engels rispose, per il tramite di uno dei suoi amici, con una lettera moderata, che fu pubblicata su quel giornale il 9 maggio 1839.

Lo stesso Gutzkow aveva ritenuto opportuno, dopo la *Seconda lettera dalla valle della Wupper*, pubblicare una rettifica per attenuare le critiche in essa contenute.

L'aspirazione di Engels a liberarsi da ogni ostacolo e di partecipare alla lotta per la libertà doveva esprimersi soprattutto, come nei

[169] *Ibid.*, pp. 510-511: *Sigfrido dal corno.*

[170] *Ibid.*, p. 41: *Lettere dalla valle della Wupper* (II): "Per concludere, vorrei inoltre menzionare un giovane pieno d'ingegno, il quale, facendosi forte dell'esempio di Freiligrath, che è ad un tempo impiegato e poeta, pensa di poter diventare anche lui poeta. Mi auguro che la letteratura tedesca si arricchisca presto di qualcuna delle sue novelle, che non la cedono alle migliori. I soli difetti che si possano rimproverar loro sono la mancanza di originalità dei soggetti, la fretta nello sviluppo dell'azione, e lo stile trasandato."

[171] *Ibid.*, p. 519, lettera di F. Engels a F. Gräber, 27-3 aprile 1839: "Proprio ora ricevo da W. Blank una lettera, in cui mi dice che l'articolo sta facendo chiasso ad Elberfeld." Cfr. *ibid.*, p. 521, lettera di F. Engels a W. Gräber, lettera del 24 maggio-15 giugno 1839.

[172] *Ibid.*, p. 42.

primi tempi in cui aspirava ad emanciparsi, attraverso la rievocazione delle grandi figure dell'antichità germanica.

Sin dall'infanzia, abbiamo visto, egli si era appassionato agli eroi dell'antichità, che incarnavano ai suoi occhi la rivolta contro l'autorità e l'aspirazione a un ideale. In seguito, al suo arrivo a Brema, aveva preso particolare interesse per i libri popolari che raccontavano le vite leggendarie di Sigfrido, di Eulenspiegel, dei figli di Amone, e di Faust.[173] In un articolo pubblicato sul *Telegrafo* nel novembre 1839, egli esaltava questi libri, rammaricandosi soltanto che fossero troppo lontani dai problemi moderni, e mostrava quale interesse politico avesse la loro utilizzazione nella lotta a favore della libertà contro la reazione assolutistica, feudale e religiosa.[174]

Egli pensava che le leggende di Faust, dell'Ebreo errante e soprattutto quella di Sigfrido, che continuava a considerare come il simbolo della combattività e del coraggio, vi si prestassero in modo particolare.[175] Sin dall'infanzia Sigfrido era stato il suo idolo; nei primi tempi della sua permanenza a Brema egli si proponeva di farne l'eroe di una tragicommedia, in cui lo avrebbe trasformato nel rappresentante della giovane generazione in lotta contro le potenze della reazione.[176] Riprendendo questo tema in un articolo apparso sul *Telegrafo* nel dicembre 1840, *La patria di Sigfrido*, di nuovo egli faceva di lui il simbolo della gioventú tedesca desiderosa di combattere per la libertà.

173 *Ibid.*, pp. 488-489, lettera di F. Engels ai fratelli Gräber, 17-18 sett. 1838.

174 *Ibid.*, p. 49, *I libri popolari tedeschi*: " Se è lecito esigere in ogni tempo che un libro popolare abbia un contenuto poetico, sia pieno di spirito, di alto livello morale, e, se si tratta di un libro popolare tedesco, che esprima l'anima tedesca nella sua rozzezza e semplicità, si ha anche il diritto di chiedere che esso risponda alle esigenze del suo tempo, sotto pena di non essere piú un libro popolare. Se si considera che la nostra epoca è caratterizzata dalla lotta per la libertà, che ne determina le caratteristiche essenziali, dalla lotta per il costituzionalismo, dalla resistenza all'oppressione feudale, dalla battaglia contro il pietismo e i residui di un nebuloso ascetismo, non vedo perché si avrebbe torto di esigere che i libri popolari aiutino l'uomo del popolo ad accedere alla verità e alla ragione, e non contribuiscano a sviluppare l'ipocrisia e la sottomissione alla nobiltà e al pietismo."

175 *Ibid.*, pp. 51-52, *La storia di Sigfrido dal corno*: " Questo libro mi piace. Esso offre l'immagine di un uomo di carattere, dallo spirito giovanile e ardito, che ogni artigiano può prendere ad esempio, anche se non deve piú lottare contro i draghi e i giganti.

" Passo ora a parlare di due leggende create dal popolo tedesco, e che appartengono a quanto vi è di piú profondo nella poesia popolare di tutte le nazioni. Alludo a Faust e all'Ebreo errante. Sono due temi inesauribili, di cui ogni epoca può appropriarsi senza modificarne la sostanza."

176 *Ibid.*, pp. 507-515.

" Che cos'è che ci avvince cosí fortemente quando leggiamo la leggenda di Sigfrido? Non è né lo svolgimento della storia preso per sé, né il turpe tradimento, di cui è vittima il giovane eroe, ma l'interesse profondo suscitato dalla sua persona. Sigfrido è il rappresentante della gioventú tedesca. Sappiamo che cosa ciò significhi, noi tutti che nel petto abbiamo un cuore che gli ostacoli della vita non sono riusciti a domare. Noi proviamo la stessa sete di azione, lo stesso sentimento di sfida verso tutte le tradizioni che spinsero Sigfrido ad abbandonare il castello paterno. Le eterne incertezze, il vile timore dell'azione audace ci ripugnano; vogliamo penetrare nel mondo libero, rovesciare le barriere che la pusillanimità tenta di erigere, e lottare per conquistare la corona della vita, l'azione... Ci rinchiudono in quelle prigioni che sono le scuole, e ci liberano dalla loro disciplina solo per gettarci nelle braccia della dea del secolo, la polizia. Pensieri, discorsi, andare e venire, tutto è sottoposto al controllo della polizia... Ci hanno lasciato solo la parvenza dell'azione; ci hanno dato lo stocco dello studente, ma non la spada: e a che ci serve la nostra destrezza nel maneggiare lo stocco, se ci si vieta di farne uso per maneggiare la spada? "[177]

Il suo sentimento di rivolta contro la reazione politica e religiosa e contro la società borghese trova inoltre espressione nelle sue lettere ai fratelli Gräber, nelle quali possiamo seguire, per cosí dire, passo passo, la sua evoluzione verso un radicalismo che, in un primo tempo, è religioso e insieme politico.

All'inizio, egli continua a prendere posizione contro lo spirito religioso, che, spingendo alla bigotteria e al misticismo, si fa sostegno della reazione. Adesso egli rivolge i suoi attacchi non solo contro i pietisti, ma anche contro gli ortodossi, e in particolare contro Leo e Hengstenberg, ai quali rimprovera di calunniare D. F. Strauss,[178] ch'egli aveva cominciato a leggere con molto interesse; e cosí, prende

[177] *Ibid.*, p. 94.

[178] *Ibid.*, p. 502, lettera a F. Gräber dell'8 aprile 1839; cfr. *ibid.*, pp. 522-523, lettera a W. Gräber, 24 maggio-13 giugno 1839; cfr. *ibid.*, p. 530, lettera a F. Gräber del 12 luglio 1839: " Quando scoppiò l'affare di Zurigo contro Strauss, non puoi immaginare come la *Gazzetta evangelica* abbia calunniato e vilipeso il carattere di Strauss, mentre questi, in tutta questa storia, si era notoriamente mostrato molto dignitoso."

parte per la prima volta direttamente alla lotta condotta dalla Sinistra hegeliana.[179]

Liberatosi, dopo aspre lotte interne, dall'ortodossia, egli rimane ancora per un certo tempo legato al cristianesimo, perché pensava che rispondesse al profondo desiderio della natura umana di liberarsi dal peccato mediante la grazia di Dio; ma, rifiutando l'idea del peccato originale, che separa per sempre l'uomo da Dio, egli ammette solo un cristianesimo che non escluda l'uomo, nonostante i suoi errori, dall'unione con Dio[180]; e presto, sotto l'influsso di Schleiermacher, il quale, rifuggendo da ogni dogmatismo, riconduceva la religione al sentimento del divino, evolve verso un soprannaturalismo che risolve la religione nella fede in un Dio impersonale, signore della natura e dell'umanità.[181]

Per trionfare dei dubbi religiosi, che la lettura di Schleiermacher aveva destato in lui con accresciuto vigore, egli approfondí lo studio di Strauss, pensando che lui solo potesse dare una soluzione ai suoi problemi religiosi. Questo studio, che distrusse la sua fede nella divinità delle sacre scritture, gli aprí la via ad una interpretazione sto-

[179] *Ibid.*, p. 505, lettera a F. Gräber del 23 aprile (1º maggio) 1839: "Attualmente mi occupo molto di filosofia e di teologia critica. Quando si hanno 18 anni e si comincia a conoscere Strauss, i razionalisti e il giornale della Chiesa evangelica, si deve o leggere tutto senza riflettere o cominciare a dubitare della propria fede originaria. Non comprendo come i predicatori ortodossi possano esserlo a tal punto, pur trovando nella Bibbia evidenti contraddizioni... Su che cosa si fonda la vecchia ortodossia? Unicamente sulla tradizione... Esige forse la Bibbia che si creda alla lettera della sua dottrina e dei suoi racconti?... La religione, come la intendono gli ortodossi, non è la subordinazione della ragione al Cristo: essa uccide ciò che v'è di divino nell'uomo sostituendolo con la morta lettera. Io conservo la mia fede nel soprannaturale, ma mi sono liberato dall'ortodossia. Non posso credere che un razionalista che cerchi di fare del bene, nella misura delle sue forze, possa essere dannato. Ciò è contrario alla Bibbia stessa."

[180] *Ibid.*, pp. 528-532, lettera a F. Gräber del 12-27 luglio 1839.

[181] *Ibid.*, p. 527, stessa lettera: "La dottrina di Schleiermacher è un cristianesimo conforme alla ragione: ciò risulta evidente anche a chi non l'accetta... Non comprendo come si possa ancora tentare di mantenere in vita la credenza letterale nella Bibbia, o affermare l'intervento diretto di Dio, che in nessun caso è possibile dimostrare." P. 531: "La convinzione religiosa è questione di sentimento, e ha rapporti col dogma solo nella misura in cui esso viene respinto o accolto dal sentimento. Io prego ogni giorno e quasi tutto il giorno per accedere alla verità, ma non posso ritornare alla vostra fede... Mentre sto scrivendo queste righe, le lacrime mi salgono agli occhi, mi sento profondamente commosso, ma sento anche che non sarò abbandonato da Dio e che verrò a lui, verso il quale tendo con tutto il cuore." P. 532: "Nutro il massimo rispetto per Schleiermacher... Egli è stato un grand'uomo, e fra i contemporanei ne conosco solo uno che possegga una genialità, una forza e un coraggio eguali: è David Friedrich Strauss."

rica della religione cristiana, che lo fece passare dalla credenza nel soprannaturale all'ateismo. Convinto dalla critica di Strauss che le contraddizioni contenute nelle Scritture escludevano la possibilità della loro origine divina, e ritenendo come lui che la fede fosse incompatibile con la ragione, egli si liberò rapidamente e definitivamente da ogni credenza religiosa; e, in una lettera di W. Gräber, esaltandosi al pensiero di essersi finalmente liberato dai dubbi che ancora lo opprimevano, fece un elogio entusiastico di Strauss, al quale doveva la sua emancipazione: " Ascolta un po', mio caro ometto, ciò che sto per dirti. Ora sono un seguace entusiasta di Strauss, ora sono armato di corazza e cimiero, e sono sicuro di me. Venite pure: ad onta di tutta la vostra teologia voglio bastonarvi cosí bene che non saprete dove andarvi a nascondere. Sí, Guglielmo, il dado è tratto: sono uno straussiano convinto; io, povero poetuccio, mi rifugio sotto l'ala del geniale Strauss. Pensa un po' di che tempra d'uomo si tratta: hai davanti a te i quattro Vangeli confusi e oscuri come il Caos, e la Mistica che prega, inginocchiata davanti ad essi, ed ecco arrivare, come un giovine Dio, Davide Strauss, e proiettare questo caos nella luce del giorno. Allora, traforata come una spugna, la fede è spacciata. Qua e là, egli esagera un poco nel vedere dei miti, ma sono minuzie che non gli impediscono di essere assolutamente geniale. Se riuscite a confutare Strauss, sono disposto a ridiventare pietista. " [182]

Questa presa di posizione a favore di Strauss, e questo passaggio dal deismo all'ateismo, uniti alle sue tendenze liberali e democratiche, lo portarono a poco a poco nella lotta condotta dai Giovani Hegeliani contro tutte le forze della reazione. Esaltandosi all'idea di partecipare a questa lotta, egli pensò dapprima, nell'isolamento in cui si trovava a Brema, di utilizzare una delle grandi figure della leggenda tedesca, preferibilmente quella di Faust, facendone il simbolo della lotta per la libertà.

" Dentro di me," egli scrive a W. Gräber, " tutto bolle e fermenta; mi sento nel capo un ardore che mi riempie di ebbrezza. Vo-

[182] *Ibid.*, p. 538, lettera a W. Gräber, 8 ottobre 1839. Cfr. anche *ibid.*, p. 546, lettera a W. Gräber, 29 ott. 1839: " Mi sono schierato sotto il vessillo di Strauss, e sono diventato un mitologo di prim'ordine. Questo Strauss, te lo ripeto, è un uomo straordinario, un genio che per acume non la cede a nessuno. Ha minato le basi delle vostre concezioni: il loro fondamento storico è irrimediabilmente distrutto, e il loro fondamento dogmatico avrà presto la stessa sorte. Non si può confutare Strauss, ed è questo che rende i pietisti cosí furenti contro di lui."

glio trovare una grande idea che possa dar chiarezza a questo fermento, e che trasformi questo ardore in una fiamma luminosa... Voglio esprimere in un racconto, o in una forma analoga, le idee moderne che cominciavano già a farsi strada nel Medioevo... La vera Seconda Parte del *Faust*, quella in cui Faust non è piú un egoista, ma un uomo che si sacrifica per l'umanità, resta ancora da scrivere. Faust, l'Ebreo errante, il Cacciatore selvaggio sono tre simboli tipici della libertà di pensiero, che in quel tempo si cominciava già a presentire; e su questo terreno, sarebbe agevole ricollegarli a Giovanni Huss.

" Che meraviglioso sfondo poetico per rappresentare la vita e l'azione di questi tre geni demoniaci! Mentre la novella a cui sto attualmente lavorando costituisce soprattutto uno studio di stile e una pittura di caratteri, questa novella sarebbe proprio lo scritto su cui potrei sperare di fondare la mia fama." [183]

Questa aspirazione alla libertà, che sino allora aveva assunto essenzialmente forme letterarie, e per esprimersi si era servita dei personaggi della leggenda germanica, non doveva tardare ad acquistare un carattere sempre piú nettamente politico.

Tale carattere si manifesta dapprima nei suoi attacchi contro Leo, avversario degli hegeliani,[184] specie in un passo del poema *Sigfrido dal corno*, in cui lo mette in ridicolo con quel tono satirico che gli è proprio, e che si ritrova in molte sue opere successive, specie nel *Trionfo della fede*.[185] La sua partecipazione alla lotta della Sinistra

[183] *Ibid.*, pp. 522-523, lettera a W. Gräber, 13-20 nov. 1839.

[184] *Ibid.*, pp. 522-523, lettera a W. Gräber, 24 maggio-15 giugno 1839: " Quanto a Leo e a Michelet, conosco questa faccenda solo attraverso gli ' Hegeliastri ' di Leo e un certo numero di risposte a questo libello... Ciò che ispira gli ' Hegeliastri ' è lo stesso spirito della ' Gazzetta della Chiesa evangelica,' che lo aveva preceduto nei suoi attacchi... Leo avrebbe fatto meglio a tacere... Chi vuole attaccare la scuola hegeliana deve essere lui stesso un Hegel, capace di creare una nuova filosofia, che possa sostituire quella di Hegel. A dispetto di Leo, l'hegelismo si diffonde ogni giorno di piú... A questo proposito, Leo è il solo professore che in Germania difenda l'aristocrazia feudale, e che non esiti nemmeno a chiamare Menzel [*il denunciatore dei Giovani Tedeschi*] suo amico!!! "

[185] *Ibid.*, pp. 513-514, lettera a F. Gräber, 1º maggio 1839; *Sigfrido dal corno*, frammento di tragicommedia:

SIGFRIDO - Ecco giungere due magri professori che si lanciano libri in testa (*arrivano Leo e Michelet*).
LEO - Vieni, cane di un hegeliano!
MICHELET - Pietista, ti disprezzo.
LEO - Tieni, acchiappa questa Bibbia!
MICHELET - E tu, questo Hegel, tenebroso cretino!

hegeliana determina la sua conversione all'hegelismo, al quale viene condotto da Strauss, e che, nel momento in cui ripudia il cristianesimo, lo attrae con la sua grandiosa concezione del mondo.[186]

Sin dall'inizio, egli interpreta la filosofia hegeliana allo stesso modo dei Giovani Hegeliani; ma anch'egli, come Marx, dissente da essi su di un punto importante, quello dell'azione.

Anche Engels, come i Giovani Hegeliani, si poneva il problema del passaggio dal pensiero all'azione, dalla filosofia all'attività politica. Ma, invece di risolvere questo problema con la filosofia critica, lo risolveva unendo Hegel a Börne, che, tra gli scrittori della " Giovane Germania," si era dimostrato il piú ardente e coraggioso difensore delle idee liberali e democratiche.

Dopo il periodo in cui, orientandosi verso il liberalismo, aveva fatto sue le idee della " Burschenschaft," Engels si era entusiasmato per un certo tempo della " Giovane Germania," che gli sembrava incarnare le " idee del giorno," cioè tutte le tendenze progressiste.[187]

Il suo entusiasmo non gli impediva di vedere le debolezze di questo movimento. In genere, i " Giovani Tedeschi," individualisti e piú o meno inclini, come i romantici, al culto del genio, partecipavano piuttosto da lontano alla lotta politica. Per questo, essi non erano molto stimati dai Giovani Hegeliani, specie da Ruge, il quale, nel suo manifesto contro i romantici, non aveva esitato a porli sullo stesso piano. Dopo che nel 1835 furono proibiti i loro scritti, essi ave-

LEO - Bestemmiatore, rieccoti il tuo Hegel.
MICHELET - Ed io, ti assesto la Bibbia sulla nuca.
SIGFRIDO - Ma qual è il motivo della vostra lite?
LEO - Questo blasfemo hegeliastro osa vilipendere la Bibbia, e ciò non merita forse vendetta?
MICHELET - Questo zoticone mente, è lui che non rispetta Hegel.

[186] *Ibid.*, pp. 554-556, lettera a F. Gräber, 21 genn. 1840: " Strauss mi ha condotto dritto dritto all'hegelismo. Certo, non diventerò un hegeliano incallito come Hinrichs, ma dovrò sin da ora assimilare gran parte di questo monumentale sistema. Ho già adottato la concezione hegeliana di Dio, e con ciò entro a far parte di quelli che Leo e Hengstenberg chiamano i 'moderni panteisti,' ben sapendo quale immenso orrore provochi il termine panteismo tra i pastori che si astengono dal pensare... Inoltre sto studiando quell'enorme opera che è la *Filosofia della storia* di Hegel: mi costringo ogni sera a leggerne una parte, e sono letteralmente avvinto dall'immensità dei pensieri... Nessuno ha fatto maggior torto a Hegel che i suoi discepoli; solo un piccolo numero di essi, come Gans, Rosenkranz, Ruge, ecc., era degno di lui."

[187] *Ibid.*, pp. 502-504, lettera a F. Gräber, 8-9 aprile 1839: " Scoppia allora come un colpo di tuono la Rivoluzione di Luglio, che, dalle guerre di liberazione, è la piú bella manifestazione della volontà popolare. Goethe muore; Tieck degenera

vano mostrato poco ardore e scarso coraggio nel resistere, e si erano piú o meno ritirati dalla lotta politica per dedicarsi alla letteratura.

Avvertendo, come i Giovani Hegeliani, verso i quali si stava ora volgendo, quanto di superficiale era nel movimento della Giovane Germania, che pur gli aveva aperto la via alle idee nuove, Engels capiva ch'esso non poteva piú dargli ciò di cui aveva bisogno, né guidarlo nella lotta e nell'azione.[188]

Fra i Giovani Tedeschi non v'era nessuno ch'egli considerasse uomo di carattere. Escludeva soltanto Börne, che contrapponeva a Heine, e lodava come uomo di grande e fermo carattere, e come valoroso combattente.[189] Entusiasta delle *Lettere da Parigi*, che proprio allora stava leggendo, egli lo chiamava "il grande campione della causa della libertà e del diritto."[190]

Da lui derivava la sostanza delle sue idee politiche: rivendicazione della libertà, dell'eguaglianza e della sovranità popolare, condanna della monarchia costituzionale e della politica del "giusto mezzo," necessità di sostituire la repubblica alla monarchia.

Il radicalismo democratico di Börne gli sembrava costituisse il

sempre di piú... Heine e Börne si erano già formati prima della Rivoluzione di Luglio, ma solo ora acquistano importanza. Su di essi poggia una nuova generazione, che s'avvantaggia della letteratura e della vita di tutti i popoli, e che ha a capofila Gutzkow... Wienbarg ha trovato per cinque di questi scrittori il nome di 'Giovane Germania.' Con la loro coesione hanno dato forma piú precisa ai loro fini. Da essi sono nate le 'idee del secolo.' Queste idee non hanno un carattere demagogico o anticristiano, com'è stato loro rimproverato: esse si fondano sul diritto naturale di ciascun uomo, e insorgono contro tutto ciò che nelle presenti circostanze si oppone a questo diritto. Fanno parte di queste idee: in primo luogo, la partecipazione del popolo all'amministrazione dello Stato, cioè il regime costituzionale; poi, l'emancipazione degli ebrei, l'abolizione di ogni costrizione religiosa e dell'aristocrazia del denaro. Che cosa si può obiettare a ciò? La 'Gazzetta della Chiesa evangelica' e Menzel hanno sulla coscienza gli insulti alla Giovane Germania... Fuori di essa non c'è grande vitalità: quindi debbo essere Giovane Tedesco, o meglio, lo sono già anima e corpo..." *Ibid.*, p. 534, lettera a F. Gräber, 30 luglio 1839.

188 *Ibid.*, p. 504, lettera a F. Gräber, 8-9 aprile 1839: "Del resto, rifiuto in essi [*i Giovani Tedeschi*] ciò che considero come fanfaluche (il male del secolo, la miseria del giudaismo, ecc.) che appartengono già al passato."

189 *Ibid.*, pp. 534-535, lettera a F. Gräber, 30 luglio 1839: "Qual è stata la sorte di Börne? È caduto come un eroe nel febbraio 1837... Non intendo concederti nulla riguardo a Heine: oltre tutto, questo bel tipo è già da tempo un cialtrone." Cfr. THEODOR MUNDT, *Heine, Börne e la cosiddetta Giovane Germania*, in "Der Freihafen" ["Il Porto libero"], n° 4, Altona.

190 *Ibid.*, p. 519, lettera a W. Gräber, 24 maggio 1839; p. 537, lettera a W. Gräber, 30 luglio 1839: "Ma ecco giungere un tipetto a nome Börne, dall'accentuato profilo ebraico: lascialo pure assestare i suoi colpi e vedrai che caccerà tutta la plebaglia asservita."

necessario complemento della filosofia di Hegel, com'era interpretata dai Giovani Hegeliani. Egli pensava che il compito del momento fosse di unire la dottrina di Hegel alle idee politiche di Börne, collegando in tal modo la teoria all'azione, "la scienza alla vita, la filosofia alle tendenze moderne."[191]

Fondandosi sia sulle idee filosofiche e storiche di Hegel che sulle idee politiche di Börne, egli accentuò la sua critica politica e sociale, come risulta sia dalle lettere che mandava ai fratelli Gräber che dai suoi articoli per il *Telegrafo* e il *Giornale del mattino*.

In una poesia acclusa ad una lettera a F. Gräber della fine di luglio del 1839, egli accusava i principi, come aveva già fatto Börne, di aver tradito il popolo dopo le guerre di liberazione, e si augurava che una rivoluzione popolare li cacciasse presto dai loro troni.[192] Lanciandosi risolutamente nella lotta, egli pensava che la vittoria non potesse essere conquistata senza un violento conflitto. "Sí," scriveva a Gräber, "hai ragione: non si può ottenere nulla colla dolcezza. Il servilismo, il feudalismo, la censura, ecc., tutti questi nanerottoli bisogna cacciarli con la spada. Quando lo spirito del secolo irrompe come un uragano, trascinandosi dietro il treno sulla strada ferrata, io mi slancio sul vagone." [193]

Nel suo odio contro i principi, egli li copre di vituperi al modo del Börne, persuaso che se ne possa ottenere qualcosa solo se su di loro si rovesciano gli schiaffi del popolo, e solo rompendo a sassate i vetri dei loro palazzi.[194]

Questo radicalismo democratico è accompagnato da una critica sociale, che, pur essendo meno accentuata, ricorda quella delle *Lettere*

[191] *Ibid.*, p. 65, F. ENGELS, *Segni di regresso della nostra epoca*; cfr. anche G. LUKACS, *Breve storia della letteratura tedesca dal Settecento ad oggi*, Torino, 1956, p. 81 e *Friedrich Engels. Il pensatore* (estratto dalla grande *Enciclopedia Sovietica*), Basilea, 1945, p. 130; M. MITIN, *Engels filosofo*.

[192] *Ibid.*, p. 533, lettera a F. Gräber, fine luglio 1839: "Un giorno, il popolo paziente si caricò sul capo i troni sui quali, voi, principi e re, state sedendo: esso vi portò in trionfo nel paese, e cacciò l'audace conquistatore. Allora, resi insolenti e arditi, siete venuti meno alla vostra parola. Ma ecco crescere la tempesta che viene dalla Francia, il popolo in folla si agita, il trono vacilla come la barca nella tempesta, e trema lo scettro nelle vostre mani."

[193] *Ibid.*, p. 543, lettera a W. Gräber, 30 luglio 1839.

[194] *Ibid.*, pp. 558-559, fine della lettera del 1° febb. 1840 a F. Gräber: "Io lo odio [*Federico Guglielmo III*]... a morte, e se non lo disprezzassi tanto, questo cialtrone, lo odierei ancor di piú. In confronto a lui Napoleone era un angelo; e se proprio dovessimo considerarlo come un uomo, il re di Hannover dovrebbe essere

dalla valle della Wupper. Cosí, in una lettera a F. Gräber, in cui parla di un libro che Venedey aveva appena pubblicato, egli mette in rilievo non solo l'oppressione politica, ma anche l'oppressione sociale che la reazione fa gravare sul popolo. " Circa sei settimane fa," egli scrive, " è uscito un ottimo libro, *La Prussia e il prussianesimo,* di J. Venedey, Mannheim, 1839, in cui sono sottoposte a severa critica sia la legislazione e l'amministrazione prussiane che la ripartizione delle imposte; il loro risultato è chiaro: appoggio all'aristocrazia del denaro a danno dei poveri, e rafforzamento dell'assolutismo, mediante l'oppressione degli intellettuali avanzati, l'abbrutimento del popolo e l'utilizzazione, a tal fine, della religione..." [195]

Le stesse idee ispirano i suoi articoli per il *Telegrafo,* in cui critica con non minore asprezza tutte le tendenze reazionarie.

In un primo articolo, intitolato " Segni di regresso della nostra epoca," [196] Engels cominciava coll'istituire un parallelo tra la letteratura reazionaria francese e quella della Germania. Citava come principali rappresentanti di quest'ultima K. Beck, Freiligrath e Raupach, e contrapponeva loro, come rappresentanti delle tendenze progressiste, Hegel e i Giovani Hegeliani.[197] Quindi, stigmatizzando la Scuola storica del diritto, le contrapponeva la sua concezione dello sviluppo della storia, che egli si rappresentava come una spirale i cui cerchi salgono sempre piú in alto: " Preferisco il movimento di una spirale, perché si sviluppa senza eccessivo rigore. La storia inizia lentamente, partendo da un punto invisibile, attorno al quale sembra strisciare pigramente; ma presto i suoi cerchi si allargano, acquistando uno slancio sempre maggiore. Finalmente, come una cometa sfolgorante, essa si slancia da stella a stella, spesso sfiorando o incrociando la sua vecchia

un Dio. Nessun periodo vide compiere dai re tanti delitti, quanto quello che va dal 1816 al 1830; quasi tutti i principi che allora regnavano meritavano la pena di morte. Il pio Carlo X, il perfido Ferdinando VII di Spagna, Francesco d'Austria, queste macchine capaci soltanto di firmare decreti di morte, e ossessionate dai Carbonari, Don Miguel, che è un ribaldo piú sinistro di tutti gli eroi della Rivoluzione francese, e che la Prussia, la Russia e l'Austria acclamavano quando s'immergeva nel sangue dei migliori portoghesi, e infine il parricida Alessandro di Russia, come pure il suo degno padre Nicola, di cui non v'è bisogno di ricordare gli orrendi misfatti... Mi aspetto qualcosa di buono solo da un principe che sia stordito dagli schiaffi ricevuti dal suo popolo, e il cui palazzo abbia i vetri fracassati dalle sassate della rivoluzione."

[195] *Ibid.*, p. 547, lettera a F. Gräber, 29 ott. 1839.

[196] *Ibid.*, pp. 62 e sgg., "Telegrafo," febbraio 1840.

[197] *Ibid.*, pp. 65-66.

strada, e con ognuno di questi cerchi si avvicina sempre di piú all'infinito... chi può prevedere il termine della sua corsa? "[198]

Certo, nello sviluppo storico vi sono dei movimenti di reazione, degli urti di rimbalzo, che non sono senza influenza non solo sull'evoluzione politica e sociale, ma anche su quella letteraria e artistica; ma anch'essi costituiscono dei punti di partenza verso ulteriori progressi.[199]

Nel *Requiem per la Gazzetta tedesca della nobiltà*, Engels denunciò l'idealizzazione dei costumi e delle idee della nobiltà, che si stava allora compiendo con fini reazionari.[200]

Egli rivolse inoltre i suoi attacchi contro alcuni scrittori reazionari, come Joël Jacoby, transfuga del liberalismo, che fustigò come tipico esempio di scrittore controrivoluzionario,[201] e Karl Beck, in cui vedeva il simbolo della decadenza della Giovane Germania.[202] Lodava invece Platen, che nei suoi *Canti per la Polonia* aveva celebrato l'eroica lotta dei polacchi per la libertà.[203]

Gli articoli ch'egli inviava al *Giornale del mattino per le classi colte* hanno un carattere politico meno accentuato. Essi trattavano sia

[198] *Ibid.*, pp. 62-63.

[199] *Ibid.*, p. 63, *Friedrich Engels. Il pensatore,* cit.; cfr. TELESCHNIKOW, *F. Engels teorico del materialismo storico.*

[200] *Ibid.*, pp. 72 e sgg., "Telegrafo," aprile 1840, pp. 74-75: "La Prefazione [*del De La-Motte Fouqué*] ci informa che la storia non ha lo scopo, come Hegel erroneamente credeva, di realizzare l'idea della libertà, ma esiste soltanto per dimostrare che ci debbono essere tre stati: la nobiltà per combattere, la borghesia per pensare, e i contadini per arare..."

"Il mondo è percorso da una vita nuova che fa ondeggiare lietamente al soffio del mattino i rami frondosi di quei vecchi alberi che sono i popoli, e scuote le vecchie foglie che il vento porta via per farne un grosso mucchio, che Dio stesso viene ad accendere con i suoi lampi."

[201] *Ibid.*, pp. 69-71, "Telegrafo," aprile 1840, p. 71: "In Joël Jacoby possiamo vedere a quali terribili eccessi vengano trascinati tutti questi Signori Cavalieri dell'Irrazionale. Ecco dove conduce l'ostilità al pensiero libero, l'opposizione alla potenza assoluta dello Spirito, sia che si manifestino come sregolato e sbrigliato sanculottismo, o come ottuso servilismo... Joël Jacoby è un trofeo vivente, un simbolo della vittoria riportata dallo spirito pensante. Chiunque abbia avuto occasione di scendere in lizza per le idee del XIX secolo, può contemplare con sguardo trionfante il pietoso fallimento di questo poeta."

[202] *Ibid.*, pp. 57-61, "Telegrafo," dicembre 1839. Qualche anno dopo, egli avrebbe ridicolizzato, come esempio cospicuo delle insipide poesie del "vero socialismo," i poemi di K. Beck, che in quel tempo era il poeta popolare della "Giovane Germania," e che non molto prima egli aveva paragonato a Schiller in una lettera ai fratelli Gräber.

[203] *Ibid.*, pp. 67-68, "Telegrafo," febb. 1840: "Chi prenderà in mano que-

della vita di Brema, soprattutto nei suoi aspetti teatrale, musicale e letterario (e costituiscono un interessante documento delle sue idee sul teatro, la musica e la letteratura), sia di questioni religiose e sociali.[204]

Un articolo su *La morte di Immermann*,[205] ch'egli doveva completare poco dopo con un altro pubblicato sul *Telegrafo*,[206] attesta il profondo influsso che questo scrittore aveva esercitato su Engels: e a questo proposito si tenga presente che il gruppo di giovani poeti di Barmen, di cui Engels probabilmente fece parte, era in rapporto con Immermann, che in quel tempo viveva a Düsseldorf.

Gli articoli che trattano di questioni religiose mostrano come fosse mutato il suo atteggiamento nei confronti di esse, ch'egli non giudicava piú dal punto di vista del razionalismo, ma da quello della Sinistra hegeliana.[207]

In particolar modo Engels si occupava del conflitto tra il pietismo e il razionalismo, tra la religione rivelata e la religione considerata dal punto di vista razionale, conflitto che costituiva il fondo della polemica che opponeva il pietista F. W. Krummacher al pastore razionalista Paniel.

Nell'esporre questo conflitto, di cui metteva in rilievo l'importanza nella lotta contro la reazione, egli non combatteva piú il pietismo, come nelle *Lettere dalla valle della Wupper*, dal punto di vista dell'Illuminismo, che gli sembrava mettesse capo ad un inaccettabile

sto libretto sarà ampiamente ripagato della mancanza di aroma poetico dalla ricchezza di pensieri elevati e possenti, ispirati da un nobile carattere e dalla passione sublime che anima questo libro... È un peccato che queste poesie non siano uscite qualche mese prima, quando la coscienza nazionale tedesca insorgeva contro l'apologia della Russia imperiale fatta sulla 'Pentarchia europea'; avrebbero costituito la migliore risposta a questo libro."

[204] *Ibid.*, pp. 121 e sgg.: Brema. Teatro. Festa dei tipografi: "Morgenblatt" ["Giornale del mattino"], 30 luglio 1840; pp. 123 e sgg.: Letteratura: "Giornale del mattino," 31 luglio 1840; pp. 130 e sgg.: Progetto sulla navigazione, il teatro, le manovre: "Giornale del mattino," 19 ott. 1840; pp. 144 e sgg.: Brema nei suoi rapporti con la letteratura e la musica: "Giornale del mattino," 18 genn. 1841. A questi articoli si possono aggiungere, p. 132: *Lo scabino di Brema*: "Giornale del mattino," dic. 1840, che è un piccolo saggio letterario e, p. 145: *Il Basso-Tedesco*: "Giornale del mattino," 19 genn. 1841, che attesta già l'interesse che F. Engels avrebbe sempre avuto per le questioni di linguistica.

[205] *Ibid.*, pp. 126 e sgg.: "Giornale del mattino," 10 ott. 1840.

[206] *Ibid.*, pp. 111 e sgg.: *Le memorie di Immermann*, "Telegrafo," 10 giugno 1841.

[207] *Ibid.*, pp. 128 e sgg.: Brema. Razionalismo e pietismo: "Giornale del mattino," 17 ott. 1840; pp. 141 e sgg.: Brema. Disputa ecclesiastica: "Giornale del mattino," genn. 1841.

compromesso tra ragione e fede, ma dal punto di vista della Sinistra hegeliana.[208]

L'articolo piú interessante è la descrizione di un viaggio che aveva fatto a Bremerhaven il 5 luglio 1840. Il 7 luglio, egli descriveva questo viaggio alla sorella,[209] e probabilmente scrisse non molto dopo l'articolo, che uscí un anno piú tardi nel *Giornale del mattino*.[210]

Il suo interesse già assai vivo per le questioni sociali si manifesta nell'analisi particolareggiata delle diverse classi sociali a cui appartenevano i passeggeri, e in particolare del comportamento che distingueva l'una dall'altra le diverse categorie di impiegati: rappresentanti, apprendisti, fattorini.[211]

Egli descriveva inoltre la misera sorte degli emigranti, cacciati dai loro paesi dalla miseria, e costretti ad espatriare, ma non con l'insipido sentimentalismo di Freiligrath, bensí come un uomo il cui cuore batteva già col proletariato, e che era profondamente indignato delle sue sofferenze.

" Non è sempre la carestia e ancor meno la sete di guadagno che spinge questa gente ad espatriare: è la condizione incerta del contadino, che, liberato dalla servitú, non per questo è diventato piú libero. È la servitú ereditaria che grava su di lui, sono i tribunali feudali, che rendono amari i suoi pasti e turbano il suo sonno, finché non si decide a lasciare il paese...

" Scendemmo la scala per vedere l'interno della nave. Laggiú in basso, c'era la plebe che non è abbastanza ricca per pagare i 90 marchi del viaggio in cabina; il popolo che non si saluta, e i cui costumi vengono giudicati grossolani o volgari... Tutt'intorno alla sottocoperta corre una fila di letti sovrapposti a due a due, stretti l'uno all'altro. L'atmosfera è soffocante: uomini, donne e bambini, malati accanto

[208] *Ibid.*, p. 143. Brema. Disputa ecclesiastica, " Giornale del mattino," 16 genn. 1841: " Il razionalismo non ha mai preso chiaramente posizione nei confronti della Bibbia. La sua infelice posizione di compromesso, che in un primo tempo sembrava accettare pienamente la rivelazione, ma, sviluppando le sue conseguenze, approdava a una tale limitazione della divinità della Bibbia che non ne rimaneva quasi piú nulla, questa posizione tentennante lo pone in grave disagio ogni volta che si tratta di giustificare i dogmi mediante la Bibbia. Perché mai celebrare la ragione, se non se ne proclama l'autonomia? "

[209] *Ibid.*, pp. 589 e sgg.

[210] *Ibid.*, pp. 147 e sgg.: Viaggio a Bremerhaven: " Giornale del mattino," agosto 1841.

[211] *Ibid.*, pp. 147, 148, 151.

a sani, stanno stretti come selci di una via... È un triste spettacolo; ma che cosa mai deve accadere quando la tempesta proietta alla rinfusa uomini e cose uno addosso all'altro, e le onde, correndo sul ponte, bloccano gli oblò, che sono i soli spiragli all'aria fresca? " [212]

Anche in questo articolo, come nelle *Lettere dalla valle della Wupper*, si manifesta quella sua attitudine a descrivere cose e persone in modo pittoresco e avvincente, che lo distingueva da Marx. Questo dono si rivela in modo del tutto particolare in un altro articolo, *Paesaggi,* pubblicato sul *Telegrafo* nel giugno 1840, in cui descrive un viaggio che aveva compiuto poco tempo prima in Vestfalia, in Renania, Olanda e Inghilterra.[213] Identificando l'impressione profonda suscitata in lui dalla dottrina di Hegel, che egli considerava come la vera rivelazione di Dio, a quella che prova alla vista dell'immensità del mare, che rappresenta anch'essa per lui una rivelazione di Dio, egli celebra il sentimento di liberazione e di sollievo che gli ha procurato il panteismo di Hegel, e che desta in lui la contemplazione delle onde infinite.

" Sospenditi," egli scrive, " alle funi del bompresso, e contempla le onde che solca la prora della nave, facendo sprizzare la spuma sul tuo capo; poi volgi lo sguardo verso la superficie lontana e verde, dove si sollevano senza posa le cime agitate e spumose delle onde, dove i raggi del sole riflessi da mille specchi che danzano vengono a inondare i tuoi occhi, e il verde del mare si fonde con l'azzurro del cielo e l'oro del sole per formare un meraviglioso colore; vedrai allora dissolversi i tuoi meschini affanni, svanire il ricordo dei nemici della luce e delle loro perfide mene, e non avrai piú in te che un solo sentimento esaltante di comunicare con lo Spirito infinito e libero! Conosco una sola impressione paragonabile a quella; quando per la prima volta l'idea di Dio come è stata concepita dall'ultimo filosofo, questa grande idea del XIX secolo, si presentò a me, ho provato lo stesso tremito di felicità; anche allora mi sono sentito come se fossi stato avvolto dalla fresca aria marina che scende dal limpido cielo. Le profondità della speculazione mi apparivano simili ai flutti insondabili del mare, dai quali lo sguardo non riesce a staccarsi. Noi viviamo ed esistiamo in Dio! È sul mare che ne prendiamo coscienza, e sentiamo che tutto, intorno

212 MEGA, I, vol. II, pp. 151-152.
213 *Ibid.*, pp. 76-82.

a noi, è, come noi stessi, penetrato dal soffio divino..." [214]

Durante la sua evoluzione religiosa, filosofica, politica e sociale, Engels continuava a condurre, come all'inizio della sua permanenza a Brema, una vita allegra e attiva, senza peraltro prendere maggior gusto al commercio. Dalle lettere che scriveva ai fratelli Gräber e alla sorella Maria, sappiamo che praticava assiduamente lo sport, coltivava la musica e imparava le lingue straniere, specie lo spagnolo, il portoghese e l'italiano.[215] In quello stesso periodo, si lasciò trascinare in un duello,[216] si entusiasmò per Goethe,[217] tradusse Shelley,[218] e fu inoltre impegnato in una intensa attività letteraria, di cui gli articoli sul *Telegrafo* e sul *Giornale del mattino* rappresentavano solo una parte. Nel suo entusiasmo rivoluzionario,[219] voleva fondare una rivista per difendere le sue nuove idee [220] e scrive un gran numero di poesie e di opere in prosa, in cui commenta avvenimenti letterari, politici e sociali da un punto di vista democratico.[221]

Nella sua attività letteraria, egli non si lasciava frenare dal timore della censura, i cui tagli egli paragonava alle gloriose cicatrici di un

[214] *Ibid.*, pp. 79-80.

[215] *Ibid.*, sport, pp. 582, 588, 595, 604: lettere alla sorella Maria, 10 aprile 1839, 28 sett. 1839, 6-9 dic. 1840; musica, pp. 579, 606, 609, 612: lettere alla sorella Maria, 11 febb. 1839, 21-28 dic. 1839, 20-25 agosto 1840, 18 febb. 1841, 8-11 marzo 1841; lingue, pp. 582-595: lettere alla sorella Maria, 2 sett. 1839, 20-25 agosto 1840.

[216] *Ibid.*, p. 564, lettera a F. Gräber, 22 febb. 1841.

[217] *Ibid.*, p. 606, lettera alla sorella Maria, 23 dic. 1840: "Mamma mi ha mandato per Natale il denaro per acquistare le *Opere complete* di Goethe; ieri stesso mi sono procurato i primi volumi pubblicati, e fino a mezzanotte mi sono dilettato colla lettura delle *Affinità elettive*. Che uomo, questo Goethe! "

[218] *Ibid.*, p. 536, lettera a W. Gräber, 30 luglio 1839: "Se sei capace di confutare il mio articolo su Börne, ti do il denaro che conto di ricevere per la mia traduzione di Shelley."

[219] *Ibid.*, p. 604, lettera alla sorella, 6 dicembre 1840: "Senti, per Natale mi farai un altro portasigari: lo farai nero, rosso e oro, sono i soli colori che mi piacciano." *Ibid.*, p. 592, lettera alla sorella, 4 agosto 1840: "Recentemente, dal 27 al 30 luglio, abbiamo celebrato la Rivoluzione di Luglio, scoppiata dieci anni fa a Parigi."

[220] *Ibid.*, pp. 502, 592, 601, 664.

[221] *Ibid.*, p. 553, lettera a F. Gräber, 9 dic. 1840: "Sono molto impegnato in lavori letterari. Dopo aver ricevuto da Gutzkow l'assicurazione che i miei articoli sono bene accetti, gli ho mandato uno studio su K. Beck; scrivo anche molti versi, che del resto hanno bisogno di esser riveduti, e vari brani di prosa, allo scopo di migliorare il mio stile. L'altro ieri ho scritto *Una storia d'amore di Brema*, ieri, *Gli Ebrei a Brema*, e domani mi propongo di scrivere *La giovane letteratura a Brema*, *Il novizio* (l'apprendista in un'azienda commerciale), o qualcosa del genere. Quando si è in forma, in quindici giorni si possono scrivere agevolmente una sessantina di

combattente,[222] e partecipava direttamente alla lotta politica diffondendo attivamente opere proibite.[223]

Di questa produzione letteraria non restano che tre poesie, tutte e tre ispirate alla lotta per la libertà.

La prima è una traduzione dell'ode sull'invenzione della stampa ***A la invenciòn de la imprenta*** (1800) del poeta spagnolo José Manuel Quintana, che fu pubblicata nell'*Album di Gutenberg del 1840*, e che Engels firmò per la prima volta col suo nome, e non con lo pseudonimo di F. Oswald. Questa ode, ispirata al razionalismo, era un violento attacco contro la tirannide, e un'apologia della ragione e della libertà, di cui l'invenzione di Gutenberg aveva assicurato la vittoria, e che ormai avrebbe dominato la vita umana. La profonda conoscenza che Engels aveva dello spagnolo gli aveva consentito di rendere, nello stile stesso del poeta spagnolo, l'amore della libertà che animava quella poesia.[224]

Nella seconda, ***Viaggio notturno***, pubblicata il 3 gennaio 1841 sul *Corriere tedesco*, e composta probabilmente in occasione del suo viag-

pagine; poi si cura lo stile, si inseriscono qua e là dei versi, tanto per variare, e lo si pubblica sotto il titolo di *Serate di Brema*. L'editore, che spero di conquistare, è venuto ieri da me; gli ho letto l'*Ulisse risuscitato*, che lo ha incantato: vuole acquistare il primo romanzo che uscirà dalla mia fabbrica, e ieri, intanto, voleva avere ad ogni costo un volumetto di poesie; ma, purtroppo, non ne ho a sufficienza; e poi, bisogna pensare alla censura! Chi lascerebbe passare l'*Ulisse*? "

[222] *Ibid*., p. 554, lettera a F. Gräber, 9 dic. 1839: " Del resto, il timore della censura non m'impedirà di scrivere liberamente: sopprima pure tutto quello che vuole, poco importa. Quanto a me, non commetterò un infanticidio contro i miei pensieri. Certo, i tagli della censura non sono mai piacevoli, ma sono anche gloriosi. Un autore che raggiunge i trent'anni e che scrive tre libri senza essere censurato, secondo me non vale nulla: i migliori guerrieri sono quelli che portano cicatrici. Un libro deve recare le tracce della sua lotta contro la censura."

[223] *Ibid*., p. 550, lettera a W. Gräber, 15 nov. 1839: " Attualmente, sono un importantissimo spedizioniere per la Prussia di libri censurati; 4 copie dei *Mangiatori di francesi* di Börne, 6 delle *Lettere da Parigi* dello stesso autore, 5 copie del libro severamente proibito di Venedey, *La Prussia e il prussianesimo,* sono pronte per essere spedite a Brema."

[224] *Ibid*., pp. 11-16, strofa 10: " Allora venne il gran giorno in cui un mortale, liberandosi dall'onta universale che gravava sugli uomini, gridò con voce possente davanti al mondo intero: ' L'uomo è libero.' Né vincoli né impacci poterono fermare questa sacra parola: l'eco potente creata da Gutenberg la prese sulle sue ali e la portò mirabilmente al di là dei monti, dei vasti mari, e la fece diffondere dai venti. Il grido dei tiranni non poté soffocarla, e la ragione festante fece udire ovunque colla sua voce possente questa parola: ' L'uomo è libero.' " Su questa poesia HERBERT KOCH, *Ode in onore dell'invenzione della stampa, di José Manuel Quintana e Friedrich Engels*, in " Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena " [" Rivista scientifica dell'Università Federico Schiller di Jena "], anni 1952-1953, pp. 19-23.

gio nel Hannover e nella Vestfalia, descriveva un viaggio notturno attraverso la Germania asservita. Dopo aver sognato la liberazione della Germania, egli si risveglia al mattino nella visione di una città illuminata dall'aurora, in cui regna la libertà.

" In una oscura notte, viaggiavo solo in vettura in una contrada tedesca che ben conoscete,[225] dove tanti cuori virili prostrati dalla tirannide traboccano di ardente collera, vedendo schernita e vituperata da bocche mercenarie la libertà duramente conquistata e aspramente difesa.

" Una fitta nebbia ricopriva la campagna; a volte, una ventata veniva a colpire i pioppi, che si ridestavano tutti spaventati, e subito dopo si riassopivano.

" Nell'aria limpida, la falce affilata della luna stava sospesa, simile alla spada di Damocle, sulla città verso cui mi dirigevo, simbolo della collera reale, che sa colpire prontamente e ovunque.

" Saltando intorno alla vettura, i cani mi lanciavano i loro latrati, forse sovreccitati, come i servili scribacchini della capitale, perché fiutavano in me uno spirito libero. Sdegnando i loro latrati, mi abbandonai, sprofondato nel cuscino, a sogni audaci e liberi, ben sapendo che gli incubi si fanno piú opprimenti proprio all'avvicinarsi del mattino.

" E il mattino è giunto, preceduto dalla sua stella infiammata, che gli apre la strada; e le campane della libertà svegliano tutti i fedeli, annunciando non piú la tempesta, ma la pace serena. L'albero dello spirito schiaccia con le sue radici i resti dei tempi che piú non tornano, mentre i suoi rami disperdono nel mondo intero i fiori dorati che brillano di un eterno splendore. Mi addormentai in questo sogno; e la mattina dopo, al mio risveglio, vidi la terra beata, circondata da un'aureola di luce, e, innanzi a me, la città radiosa e sorridente di Stüve, la città della libertà, splendente nella luce del mattino." [226]

Nella sua brama di partecipare alla lotta di liberazione, egli non limita le sue aspirazioni a quelle della borghesia, cioè al liberalismo, ma si orienta già, sebbene in modo ancora impreciso, verso il socialismo. La critica delle misere condizioni di vita dei proletari e degli

[225] Si tratta del Hannover, il cui re aveva abolito la Costituzione con un colpo di Stato.

[226] *Ibid.*, pp. 17-18, J. K. B. Stüve (1798-1872) statista liberale del Hannover, vittima della politica reazionaria del re.

emigranti, ch'egli aveva fatto nelle *Lettere dalla valle della Wupper* e nel *Viaggio a Bremerhaven*, non lo aveva ancora condotto al socialismo. In una lettera a F. Gräber, aveva già accennato a idee socialiste, ma attribuendole a Venedey, in una recensione del suo libro *La Prussia e il prussianesimo*.[227] Queste idee compaiono per la prima volta come espressione dei propri pensieri, sia pure in modo ancora confuso, in un ciclo di poesie intitolato *Una sera*.[228] In quella sera, egli sogna un'aurora di libertà che trasformi la terra in un vasto e bel giardino: " Ad occidente, già impallidisce il crepuscolo. Pazienza: verrà un mattino, il mattino della libertà; il sole salirà irradiando dal suo trono un ardore eterno, la notte si allontanerà con le sue fosche cure, e vedremo i fiori non solo crescere nelle aiuole in cui li abbiamo seminati, ma spuntare ovunque, trasformare la terra in un luminoso giardino." [229]

Questa lieta novella è annunciata dagli uccelli, coi quali egli si confonde:

" Gli uccelli canori non stanno piú sulle torri dei castelli. Dalle querce altere che la tempesta non scrolla, contemplano audaci e spensierati il sole... Anch'io sono uno di loro; è sui rami della quercia *Börne* che sono salito, quando nella valle i tiranni incatenavano la Germania ancor piú strettamente. Sí, io sono uno di quegli audaci uccelli che volano nel mare etereo della libertà. Quand'anche, nella loro schiera, non fossi altro che un passero, preferirei essere un passero in mezzo a loro, che un usignolo, se dovessi esser racchiuso in una gabbia e servire un principe coi miei canti." [230]

D'altronde, questa nuova aurora recherà agli uomini non solo la libertà, ma anche l'eguaglianza e la felicità, mediante un'equa distribuzione dei beni.

" Allora la nave che solca le onde spumose non recherà piú mercanzie per arricchire pochi individui, non sarà piú al servizio del commerciante avido di ammucchiare ricchezze, ma porterà la messe che rende felice l'umanità. " [231]

[227] *Ibid.*, p. 547.
[228] *Ibid.*, pp. 83-87.
[229] *Ibid.*, p. 83.
[230] *Ibid.*, p. 84.
[231] *Ibid.*, p. 84.

In questo sogno, vediamo farsi strada le idee di eguaglianza, di giustizia e di felicità per tutti, che rispondevano alle profonde aspirazioni di Engels, e che dovevano condurlo, prima di Marx, al comunismo.

Capitolo quarto

Il radicalismo politico

Spinti dal continuo inasprirsi della reazione, che, con Federico Guglielmo IV, assumeva un'impronta pietistica e romantica, i Giovani Hegeliani entrarono sempre piú apertamente in conflitto con lo Stato prussiano, che non potevano piú considerare, come avevano fatto sino allora, come l'incarnazione della ragione e del progresso.

Il loro spirito aggressivo rifletteva il rafforzamento della borghesia, che sempre piú energicamente reclamava le riforme politiche rispondenti ai suoi interessi di classe, segnatamente la libertà di stampa e un regime costituzionale.

La formazione dell'opposizione politica, che, in mancanza di un regime parlamentare e di partiti politici, doveva manifestarsi ancora soprattutto sul terreno letterario, ricevette un forte impulso dalle *Poesie di un vivente*, che Georg Herwegh pubblicò nell'aprile del 1841.

Interpretando le aspirazioni di una generazione nuova, amante della libertà, che, abbandonando la poesia e i sogni romantici, cercava ancora confusamente la via che le avrebbe permesso di dare alla vita un significato e un contenuto nuovo, esse ebbero vastissima risonanza, specie presso la gioventú.[1]

[1] *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* [*Archivio per la storia del socialismo e del movimento operaio*], 1913, vol. IV, p. 192: F. MEHRING, *G. Herwegh*: "Le *Poesie di un vivente*, pubblicate nell'estate del 1841, conquistarono irresistibilmente i cuori tedeschi. Ad esse spettò di cantare e di esprimere ciò che pensava e sentiva un grande popolo che usciva dal letargo, e si destava alla vita per partecipare alla storia. L'agitazione che fermentava e ribolliva in esse non era che il fedele riflesso dello stato d'animo della nazione, che cominciava a prender coscienza di sé." Cfr. inoltre "Annali tedeschi," sett. 1841: A. RUGE, *La nuova lirica, Poesie di un vivente.* Questo risveglio del liberalismo si manifestava altresí, nell'ambito della poesia, nei *Canti di un guardiano cosmopolita* di DINGELSTEDT, nelle *Poesie apolitiche* di HOFFMANN VON FALLERSLEBEN, e nelle poesie che R. PRUTZ pubblicava sul settimanale "Politische Wochenstube."

Il successo di queste poesie doveva essere per i Giovani Hegeliani uno stimolo alla loro lotta contro la reazione.

Dopo aver ripudiato il cristianesimo, che accusavano di ostacolare il progresso della ragione, essi attaccarono lo Stato prussiano reazionario, e entrarono in conflitto con l'assolutismo.

Peraltro, ciò non impediva loro di rimanere ancora legati alla concezione hegeliana dello Stato, e di continuare a credere che spettasse allo Stato prussiano, qualora avesse assunto un carattere razionale, di determinare l'avvenire dell'umanità.[2]

Convinti dell'onnipotenza dello spirito, che avrebbe presto determinato il trionfo ineluttabile della ragione, essi si entusiasmavano all'idea che spettasse a loro il compito di trasformare, con le loro critiche, lo Stato prussiano in uno Stato razionale, che partecipasse cosí in modo decisivo al progresso dell'umanità.

Poiché l'opposizione liberale era ancora troppo debole per riuscire a formare un partito politico che li appoggiasse nella loro lotta, il loro radicalismo non usciva dall'ambito della teoria, e conservava un carattere idealistico e utopistico[3]; e, nonostante il loro desiderio di passare dal pensiero all'azione, essi non riuscivano a realizzare l'unità della teoria e dell'attività pratica.

Entrando in aperto conflitto col governo prussiano, Bauer denunziava, in un articolo sugli *Annali di Halle, Lo Stato cristiano e la nostra epoca*, la funzione nefasta della Chiesa cristiana, e mostrava che tra lo Stato cristiano instaurato da Federico Guglielmo IV e lo Stato

[2] L. Buhl, *Der Beruf der preussischen Presse* [*La missione della stampa prussiana*], Berlino, 1842, p. 6: " Chi non è devoto allo Stato? Chi non vuole sinceramente il suo bene? Tutti noi ci auguriamo di vederlo grande, potente, guidato dalla ragione. Noi non desideriamo altro che identificarci con esso, e consacrargli tutte le nostre forze; nostro fine ultimo è di diventare cittadini dello Stato, di averne piena consapevolezza e di comportarci come tali." Citato da B. Bauer, *Ascesa e caduta del radicalismo tedesco del 1842*, 8 ed., Berlino, 1850, vol. I, p. 29.

[3] R. Prutz, *Zehn Jahre. Geschichte der neuesten Zeit (1840-1850)* [*Dieci anni di storia contemporanea*], Lipsia, 1850, vol. I, Introduzione, p. 11: " Non abbiamo partiti, perché le sfere che rispecchiavano un tempo la coscienza nazionale, e nelle quali si sono formati potenti partiti, la sfera della teologia, e in seguito quella della letteratura, non ci soddisfano piú pienamente, e perché la nuova sfera che si sta formando, la sfera della coscienza politica, è ancora troppo nuova e troppo estranea alla maggioranza della nazione, per poter attrarre il suo interesse. La teologia e la letteratura non ci interessano piú, ma non siamo ancora abbastanza infiammati da un interesse nuovo, dall'interesse per lo Stato... per nutrire per esso una passione e un ardore virili. I vecchi partiti, il partito teologico e il partito letterario, sono morti, e non siamo ancora riusciti a creare dei nuovi partiti, dei partiti politici."

razionale esisteva una fondamentale opposizione.[4]

Lo Stato cristiano, diceva, è, proprio per la sua subordinazione alla Chiesa, la negazione dello Stato razionale, che è espressione della coscienza universale, con la quale esso evolve sotto l'azione della filosofia critica: " Lo Stato cristiano è quello in cui la religione cristiana, nella sua forma teologica e dogmatica, costituisce o deve costituire l'elemento preponderante... Lo Stato, come creazione dell'autocoscienza, non è piú lo Stato cristiano, perché non è piú uno Stato estraneo alla vita dello spirito. La sua differenza dallo Stato cristiano consiste nel fatto che, avendo integrato in sé la sua essenza infinita, esso non ha piú bisogno del complemento e della tutela della Chiesa...

" Nel suo sviluppo dialettico, lo Stato non s'identifica con una determinata religione. Finché la coscienza della sua essenza infinita, cosí come si è storicamente sviluppata, non è riconosciuta dal governo e non si libera dal meccanismo in cui si oggettiva, questa coscienza non ancora integrata nel governo, e che non imprime ancora il suo carattere sulle istituzioni dello Stato, assume forma di critica." [5]

Da parte sua, Ruge mostrava, in un articolo su *Il vecchio e il nuovo razionalismo,* che la lotta per la libertà richiedeva che si sottoponessero ad una spietata critica tutte le istituzioni diventate irrazionali,[6] e in un altro articolo su *La Gazzetta generale di Lipsia e l'opinione pubblica* in cui stigmatizzava il carattere sempre piú reazionario del governo prussiano, invitava la Sinistra hegeliana a passare risolutamente all'opposizione.

" Siamo di nuovo sotto tutela: le istituzioni liberali, come la

[4] " Annali di Halle ": *Der christliche Staat und unsere Zeit,* giugno 1841, cfr. MEGA, I, vol. I², p. 249, lettera di B. Bauer a K. Marx, Bonn, 31 marzo 1841: " Prima di tutto scriverò un lungo articolo in cui prenderò posizione contro la tendenza del governo." Sulla partecipazione di K. Marx alla stesura di questo articolo, cfr. *ibid.*, pp. 255-257, lettera di Köppen a K. Marx del 3 giugno 1841.

[5] " Annali di Halle ": *Lo Stato cristiano e la nostra epoca*, p. 538, 7 giugno 1841; p. 549, 10 giugno 1841; p. 553, 11 giugno 1841.

[6] " Annali di Halle," 20 marzo 1841, p. 271: A. RUGE, *Der alte und der neue Rationalismus*: " Ma ecco comparire il nuovo razionalismo, il quale, mentre si fa strumento della dialettica denunciando il carattere irrazionale della ragione che si irrigidisce in una realtà determinata, si fa ad un tempo strumento della critica, e superando il passato e il presente mostra la via dell'avvenire. Il presente, infatti, non è che l'idea irrigidita in una realtà determinata; ma l'idea impegnata nel movimento dialettico, nello sviluppo dello spirito, non ha il diritto di irrigidirsi in un reale, e di fermarsi ad esso."

milizia popolare e il regime municipale, costituiscono delle anomalie in questo sistema, che esclude il popolo dalla partecipazione al potere... Un tale sistema, che è caratterizzato dall'assoluta mancanza di spirito pubblico, e costituisce la negazione stessa dello spirito che dovrebbe animare lo Stato, non può perpetuarsi a lungo cosí. Bisogna opporsi ad esso." [7]

La parola d'ordine "opposizione," ch'egli cosí lanciava, non rimaneva in lui lettera morta: con le sue critiche, egli accentuava continuamente il carattere di opposizione della sua rivista. Ma la repressione non doveva farsi attendere. In giugno, egli riceveva l'ordine di far pubblicare in Prussia gli *Annali di Halle*, sino allora editi a Lipsia dal Wigand, e di sottoporli alla censura prussiana. Rifiutandosi di obbedire a questa ingiunzione, egli lasciò Halle per stabilirsi a Dresda, e, dal 2 luglio 1841, fece uscire la sua rivista sotto il nuovo titolo di *Annali tedeschi per la scienza e l'arte.*[8]

Mutando il titolo della rivista, Ruge ne modificava anche il carattere, e, nell'avvertenza pubblicata sul primo numero, ne definiva il nuovo orientamento.

"La guerra di liberazione condotta contro le potenze straniere, il sistema filosofico irrigidito, l'imposizione di un dogmatismo e la realtà empirica, hanno indotto la filosofia ad assumere una posizione nuova nei riguardi del mondo: essa si afferma con piena coscienza e senza alcuna riserva cosí com'è realmente, cioè come la libera potenza che costituisce l'elemento propulsore della storia. Ciò determina una crisi che è di somma importanza, perché la sua ragione profonda è il vero concetto di libertà.

"La filosofia fa dell'autocoscienza, e del suo sviluppo necessario sotto forma di critica di ogni grado dell'evoluzione della storia, la potenza determinante, attribuisce ad essa il primato su tutto ciò che non è che evento esterno e la considera come il principio dello sviluppo storico dello spirito." [9]

Respingendo ogni compromesso, egli adottava la tesi di B. Bauer sulla necessità del conflitto tra lo Stato cristiano e la filosofia critica,

[7] "Annali di Halle," 13 febbr. 1841, p. 152: A. Ruge, *Die Leipziger Allgemeine Zeitung und die öffentliche Meinung.*
[8] *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst.*
[9] "Annali tedeschi," nº 1, 2 luglio 1841, premessa, p. 2.

e, nei suoi articoli, entrava in lotta contro tutte le potenze ostili alla libertà e alla ragione, contro tutte le tendenze reazionarie, sia politiche che religiose.

"Nel nostro sviluppo," scriveva, "il timore della rivoluzione e la paura della libertà esercitano una parte importante... È questa la ragione dei tentennamenti e della ritirata di fronte alle aspirazioni del nostro tempo... Gli opposti sistemi di rigenerazione e di reazione assumono l'uno verso l'altro un atteggiamento timido, esitante, ipocrita, che li rende inclini ai compromessi; predominano i filistei, nessuno vuole ricorrere ai mezzi estremi. Ma bisognerà pur giungerci... Lo spirito deve manifestarsi e la volontà realizzarsi." [10]

Questa battaglia politica, che peraltro egli continuava a concepire essenzialmente come una lotta filosofica, cioè spirituale,[11] lo andava conducendo a poco a poco all'ateismo e ad un radicalismo politico che lo avrebbe avvicinato a Marx.

Questa tendenza dei Giovani Hegeliani a passare dalla critica filosofica all'azione politica era favorita dal conflitto che era sorto in quel tempo tra la Prussia e la Francia.

La Convenzione di Londra sulla questione d'Oriente, conclusa il 15 luglio 1840 tra l'Inghilterra, la Russia, l'Austria e la Prussia, con l'esclusione della Francia, che vedeva ricostituirsi contro di sé la Santa Alleanza, aveva determinato a Parigi un'esplosione di nazionalismo, che di rimbalzo scatenò nella Prussia, che temeva un attacco sul Reno, un vasto movimento francofobo. Questo movimento trovava espressione in una fioritura di poemi ostili alla Francia, di cui il piú popolare era il *Canto del Reno* di N. Becker. L'immenso successo di questo canto, cui A. de Musset rispose con la sua celebre poesia, attestava il fervore bellicoso degli animi, e la guerra fu evitata solo dall'atteggiamento prudente di Luigi Filippo, che, temendone le eventuali conse-

[10] "Annali tedeschi," nov. 1841, p. 521: A. Ruge, *Der protestantische Absolutismus und seine Entwicklung* [*L'assolutismo protestante e il suo sviluppo*].

[11] *Ibid.*, 12 agosto 1841, pp. 142-143: A. Ruge, *Die hegelsche Philosophie und der Philosoph* [*La filosofia hegeliana e il filosofo*] nella "Gazzetta generale di Augusta" (dell'11 giugno 1841): "I pensieri sono liberi e l'azione è in ultima istanza determinata dal pensiero. Ciò implica che, per non esser superati e sommersi dai pensieri del mondo presente e di quello avvenire, è necessario, di propria piena volontà, riflettere sulle grandi questioni politiche e teologiche. I pensieri sono le armi piú sicure per vincere, le batterie imprendibili. La sola cosa stabile è la verità che si riforma e si sviluppa. Non c'è altra storia oltre quella del movimento che va verso l'avvenire e che determina lo Spirito pensante."

guenze su di sé, licenziò il ministro Thiers, favorevole all'apertura delle ostilità.

Questo movimento, che rispondeva al desiderio della borghesia tedesca di conquistare in Europa una posizione piú forte, e che doveva spingere un certo numero di liberali tedeschi sino allora francofili, come Gervinus, ad un nazionalismo aggressivo, confermò invece i Giovani Hegeliani nelle loro tendenze francofile e liberali.

Ostili ad un governo che andava diventando sempre piú reazionario, ripugnava loro di prender posizione contro la Francia, che, dalle rivoluzioni del 1789 e del 1830, era il focolaio e il baluardo del liberalismo in Europa, tanto piú che sapevano molto bene che un'alleanza tra la Prussia, la Russia e l'Austria contro la Francia avrebbe provocato, oltre che la disfatta di quest'ultima, la distruzione del liberalismo in tutti i paesi.

Ciò li avvicinava ai liberali della Germania meridionale, che avevano sempre criticato la Prussia per la sua politica reazionaria; e da quel momento, anch'essi, come loro, si lasciarono influenzare da Börne e Heine, che nelle *Lettere da Parigi* e nella *Situazione in Francia* avevano stigmatizzato la Prussia come il simbolo stesso della reazione.

In quel tempo, essi ritenevano che la questione fondamentale fosse l'atteggiamento che avrebbe assunto la Prussia, che, situata tra due gruppi di potenze, le une reazionarie, la Russia e l'Austria, le altre, l'Inghilterra e la Francia, di tendenze liberali, poteva, propendendo e orientandosi verso l'uno o l'altro di questi gruppi, determinare il trionfo definitivo dell'assolutismo o del liberalismo.

Sin dal 1840, Ruge aveva preso posizione contro l'eventuale orientarsi della Prussia verso la Russia e l'Austria, e aveva mostrato che l'avvenire del liberalismo in Europa dipendeva dalla posizione ch'essa avrebbe assunto.

" La Russia, l'Austria e la Prussia," scriveva, " si ergono contro la tendenza storica dell'Europa romana e germanica e contro le forme libere di Stato ch'essa vuol creare; e queste avrebbero certamente il sopravvento, se la Prussia non fosse cosí profondamente abbarbicata al germanesimo, e quindi, a lungo andare, incapace di opporsi a questa tendenza. Piú la Francia diventa libera, e piú s'impone alla Germania e alla Prussia la necessità di non restare addietro... Solo realizzando tutte le conseguenze del protestantesimo e del costituzionalismo... la Prussia potrà, assieme alla Germania, adempiere la sua alta missione

storica e realizzare integralmente il concetto dello Stato assoluto."[12]

I suoi attacchi contro la Prussia reazionaria erano appoggiati dal suo amico Robert Prutz, che, in risposta alla canzone di N. Becker, pubblicava negli *Annali di Halle* una poesia, il *Reno,* in cui chiedeva libertà per la Germania.[13]

In questo conflitto, il principale portavoce dei Giovani Hegeliani era Moses Hess, che occupava un posto particolare nel movimento della Sinistra hegeliana, e doveva sostenere una parte importante nel suo sviluppo.

Nato il 21 gennaio 1812 a Bonn, Moses Hess era figlio di un piccolo industriale ebreo, proprietario di una raffineria di zucchero. Dopo aver ricevuto dalla sua famiglia un'educazione religiosa che lo impregnò profondamente dell'ideologia ebraica, egli aiutò suo padre, ma non mostrò alcuna inclinazione all'industria e al commercio, e dedicò la maggior parte del suo tempo a studiare filosofia da autodidatta, interessandosi in particolare di Rousseau, Hegel e Spinoza. Forse in seguito ad un inasprimento dei suoi rapporti col padre, egli lasciò, all'inizio del decennio 1830-1840, la casa paterna, e viaggiò in Olanda, in Svizzera e in Francia, dove poté conoscere le dottrine socialiste e comuniste francesi, specie quelle di Saint-Simon, di Fourier e di Babeuf, e dove probabilmente entrò in rapporto con gli artigiani tedeschi rivoluzionari, membri della società segreta "La Lega dei Giusti."

Di ritorno a Bonn, pubblicò nel 1837 un libro bizzarro e confuso, *La storia sacra dell'umanità scritta da un discepolo di Spinoza,* in cui esponeva i suoi sogni messianici e comunisti.[14] Egli mostrava in

[12] "Annali di Halle": A. Ruge, *Menzel, l'Europa nell'anno 1840,* 10 aprile 1840, p. 690; 13 aprile 1840, p. 705; 14 aprile 1840, p. 717.

[13] *Geheimes Staatsarchiv. Zensurakten über die "Hallischen" und "Deutschen Jahrbücher"* [*Archivio segreto di stato. Atti di censura sugli "Annali di Halle" e sugli "Annali tedeschi"*]. In una lettera del 26 febb. 1841, il ministro di Polizia, von Rochow, richiamava l'attenzione del re, a proposito di questa poesia, sul pericolo che rappresentavano per lo Stato gli "Annali di Halle" e il movimento della Sinistra hegeliana: "Il patriottismo espresso in questa poesia e proclamato dagli *Annali di Halle* ha un carattere dissolvente, che tende a distruggere ogni possibilità di resistenza nei confronti dei francesi, e a consegnarsi nelle loro mani! 'Dateci la libertà,' essi dicono, 'e siamo pronti a resistere allo straniero,' ma questa libertà non è altro che elemento dissolvente e licenza sfrenata, e ciò traspare molto chiaramente, dietro la maschera della poesia e della filosofia, negli *Annali di Halle.*"

[14] M. Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit von einem Jünger Spinozas,* Stoccarda, 1837, in 16°, 346 pp.

esso come la società futura, ch'egli si rappresentava come il nuovo regno di Dio in terra o la Nuova Gerusalemme, dovesse nascere dalla miseria dei tempi presenti, in cui regnavano l'egoismo e l'ineguaglianza.

Poiché ignorava totalmente la storia universale, egli la risolveva nella storia del popolo ebraico, e tracciava un quadro fantastico del suo sviluppo. Nel periodo precedente la venuta di Cristo, che coincideva con l'infanzia dell'umanità, regnava tra gli uomini l'armonia fondata sulla comunanza dei beni. Questa armonia originaria è stata distrutta dall'istituzione della proprietà privata e dell'eredità, che hanno generato l'egoismo e l'ineguaglianza sociale.[15]

Questi hanno raggiunto il loro piú alto grado nella società moderna, in cui l'aristocrazia del denaro ha sostituito la vecchia aristocrazia feudale, e in cui sempre piú s'inasprisce l'opposizione tra poveri e ricchi.[16]

Ma proprio dal male verrà la salvezza, perché la concentrazione e l'aumento costanti delle ricchezze, e il crescente immiserimento del popolo, provocando l'eliminazione delle classi medie, devono condurre necessariamente alla rivoluzione.[17]

Questa rivoluzione non avrà carattere politico, ma sociale[18]; me-

[15] *Ibid.*, pp. 235-237, 252-261.

[16] *Ibid.*, pp. 268-269: " Dobbiamo riconoscere che la vita collettiva deve necessariamente cessare laddove c'è un'aristocrazia che concentra in sé tutte le forze della società, e schiaccia il resto del popolo sotto il peso dell'obbrobrio e della schiavitú. Noi non parliamo qui di quell'aristocrazia, la cui potenza è già infranta, cioè della nobiltà... ma dell'aristocrazia del denaro." Pp. 302-303: " Nella nostra epoca la ricchezza non trae origine né dal saccheggio, né, come un tempo, dall'impoverimento e dall'oppressione degli altri uomini, perché si accresce non dall'esterno, ma dall'interno... Le nostre attuali leggi ed istituzioni, cosí come son fatte, favoriscono lo sviluppo delle nuove invenzioni nel campo della meccanica, e cosí pure dell'industria e del commercio, solo per aumentare l'ineguaglianza e accrescere la ricchezza degli uni e la miseria degli altri."

[17] *Ibid.*, p. 303: " A dire il vero, queste nuove invenzioni, è l'industria e il commercio che diventano ogni giorno piú liberi, non sono altro nelle mani della provvidenza che gli strumenti destinati a realizzare l'armonia, ad instaurare il regno della verità, perché spingono all'estremo l'opposizione tra ricchezza e povertà, opposizione che, dopo aver raggiunto il suo punto culminante, dovrà necessariamente essere abolita."

[18] *Ibid.*, p. 308: " Abbiamo mostrato che le condizioni essenziali per l'instaurazione del regno sacro non devono essere ricercate nella forma del governo; che la miseria sociale ha cause piú profonde; ch'essa ha la sua radice nell'eredità dei beni, nel cosiddetto diritto storico, e nel predominio dell'aristocrazia; non della nobiltà agonizzante, ma dell'ascendente aristocrazia del denaro."

diante l'abolizione della proprietà privata e del diritto ereditario, essa eliminerà le cause fondamentali dell'ineguaglianza sociale e permetterà di ristabilire, instaurando l'eguaglianza e l'armonia, il regno di Dio in terra.[19] Questa rivoluzione sarà opera comune della Francia e della Germania. Mediante l'unità dell'azione, rappresentata dalla Francia, e del pensiero, incarnato dalla Germania,[20] essa creerà un nuovo Eden, estirpando l'egoismo e instaurando il comunismo.[21]

In questo libro, adattando, come i primi socialisti, le sue idee sociali alle idee religiose col dare a queste un contenuto sociale, egli associava le filosofie di Spinoza e di Hegel e le dottrine di Fourier e Babeuf al messianismo ebraico, per annunciare l'avvento della società futura sotto forma di regno di Dio. Trasformando la sua credenza iniziale nel trionfo finale della razza giudaica nella fede nella vittoria del popolo oppresso, egli muoveva dall'idea messianica del regno di Dio, che doveva nascere dal piú profondo della miseria umana; attribuiva, per influsso dei suoi studi filosofici, la creazione di questo regno allo sviluppo razionale della storia; ed infine, in conseguenza delle sue tendenze sociali, assegnava a questo sviluppo lo scopo di sopprimere la proprietà privata e di instaurare il comunismo.

La sua critica della società borghese e la sua concezione della società futura s'ispiravano sostanzialmente alle dottrine di Fourier e di Babeuf, che erano molto diffuse tra gli artigiani comunisti ch'egli aveva frequentato a Parigi. Dalla dottrina di Fourier aveva preso l'idea

19 *Ibid.*, p. 249: "Solo dove esiste la proprietà comune dei beni, sia di quelli spirituali che di quelli materiali, dove i tesori della società sono accessibili a tutti, e nulla è proprietà esclusiva di un individuo, regna la perfetta eguaglianza..." Pp. 257: "È necessario innanzi tutto abolire il diritto storico, perché l'eguaglianza originaria tra gli uomini possa essere restaurata; essa potrà esserlo solo con la soppressione dell'eredità."

20 *Ibid.*, pp. 308 e 310: "Nel cuore dell'Europa verrà fondata la Nuova Gerusalemme. La Germania e la Francia sono i due punti estremi dell'Occidente; è dal loro contatto che nascerà il frutto divino. Il carattere dei francesi è l'opposto di quello dei tedeschi... La Germania è e rimane il paese delle grandi lotte spirituali, la Francia è quello delle grandi rivoluzioni politiche. Per questo noi diciamo: come dalla Francia, paese delle lotte politiche, verrà un giorno la vera politica, cosí dalla Germania verrà la vera religione. Dalla loro unione nascerà la Nuova Gerusalemme."

21 *Ibid.*, pp. 315-316: "Tutto il paese sarà un gran giardino in cui ci saranno soltanto uomini felici e operosi, che godranno della vita come si conviene a degli uomini. Si cercherà la miseria per recarvi rimedio, ma non se ne troverà molta, perché l'infelicità si sarà allontanata dagli uomini." P. 325: "La società disporrà di una tale sovrabbondanza di forze da creare meraviglie. Nulla sarà impossibile allo Stato, perché esso non dipenderà piú dall'egoismo dei suoi membri."

dell'armonia sociale, e ne aveva fatto il tema fondamentale del suo libro; [22] inoltre, aveva accettato la sua critica del sistema capitalistico, mostrando come esso conducesse alla concentrazione delle ricchezze, all'aggravamento del pauperismo, e quindi alla rivoluzione [23]; infine, come Babeuf assegnava a questa rivoluzione il compito di realizzare il comunismo, termine ultimo dello sviluppo della storia.

Questo libro, che terminava con una visione utopistica della società futura, costituiva, assieme alle opere di L. Gall, la prima espressione del pensiero socialista tedesco nel secolo XIX, ed è appunto questo che ne fa l'interesse.

Dopo la pubblicazione de *La storia sacra dell'umanità,* che non ebbe alcuna eco,[24] Hess si avvicinò al movimento della Sinistra hegeliana. In un primo tempo, egli si propose di difendere, in un opuscolo sul conflitto tra l'arcivescovo di Colonia e il governo prussiano, il punto di vista di quest'ultimo, sostenendo, come i Giovani Hegeliani, che lo Stato, come incarnazione della ragione, non dovesse essere soggetto alla Chiesa.[25]

Egli non scrisse quest'opuscolo, ma nel 1841 intervenne direttamente, col suo libro *La triarchia europea,* nel conflitto che opponeva i liberali alle potenze reazionarie.[26] In questo libro, egli sosteneva con Ruge la necessità che la Prussia si unisse alla Francia e all'Inghilterra, per formare, assieme ad esse, un blocco di potenze progressiste.

In tal modo, egli rispondeva direttamente ad uno scritto anonimo di Goldmann, *La pentarchia europea* (1839),[27] in cui veniva proposta

[22] *Ibid.*, p. 268: "L'armonia è il fondamento del Regno sacro, la meta a cui tende il nostro tempo."

[23] *Ibid.*, p. 267: "Ma quest'egoismo, questo residuo d'ineguaglianza, si sta scavando la propria tomba. Fra non molto lo sotterreremo."

[24] M. Hess, *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland* [*Il movimento socialista in Germania*], "Neue Anecdota," Darmstadt, 1840, citato in Zlocisti, *Moses Hess, sozialistische Aufsätze* [*M. Hess, scritti socialisti*], Berlino, 1921, p. 110: "In quell'epoca, che non poteva produrre che delle opere mal riuscite, l'autore di queste righe pubblicò il suo primo libretto socialista, anch'esso sbagliato, e che scomparve senza lasciar tracce."

[25] Lettera inedita di M. Hess a B. Auerbach del 9 genn. 1839: "Ho appena scritto un opuscolo che avrà per titolo: *Lo Stato e la Chiesa considerati da un punto di vista speculativo da un discepolo di Spinoza...* I poteri dello Stato non debbono essere giudicati in base al Diritto. Al di sopra di sé essi non hanno altro giudice che lo Spirito divino che si realizza nella Storia del Mondo."

[26] M. Hess, *Die europäische Triarchie*, Lipsia, O. Wigand, 1841.

[27] *Die europäische Pentarchie* (Goldmann), Lipsia, O. Wigand, 1839.

una spartizione dell'Europa che avrebbe dato la supremazia alla Russia e all'Austria.[28]

Nella *Triarchia europea,* Hess, ispirandosi alla filosofia dell'azione di Cieszkowski, rimproverava a Hegel ed ai Giovani Hegeliani di non essersi sufficientemente distaccati dalla filosofia dogmatica e astratta.[29] Egli sottolineava l'insufficienza e l'impotenza della critica di fronte al compito di riformare la società e lo Stato e pensava che si potesse trasformare il mondo soltanto con l'azione. Alla filosofia dell'azione, fondata sul pensiero concepito come volontà, assegnava come fine, d'accordo con Cieszkowski, la realizzazione effettiva non solo della libertà, ma anche dell'eguaglianza.

Sforzandosi di mostrare che questa realizzazione doveva risultare necessariamente dallo sviluppo stesso della storia, Hess tracciava, ispirandosi a Hegel, un quadro di tale sviluppo. Egli diceva che la libertà e l'eguaglianza, inesistenti nell'antichità, si sono sviluppate nei tempi moderni, soprattutto nei grandi paesi dell'Europa occidentale.

Tre paesi, in particolare, hanno lavorato alla loro realizzazione: la Germania, la Francia e l'Inghilterra. Con la Riforma, la Germania ha liberato lo Stato dalla tutela della Chiesa e ha dato al mondo la libertà spirituale. L'opera della Riforma è stata continuata dalla filosofia tedesca, e in particolare dalla filosofia di Hegel. Ma l'attività spirituale, alla quale la Riforma e la filosofia tedesca si sono limitate, non è capace, da sola, di liberare effettivamente gli uomini e di trasformare il mondo. Ciò può essere soltanto opera dell'azione. Il passaggio dall'idea all'azione è stato compiuto dalla Francia, che, con la Rivoluzione borghese, ha proseguito l'opera della Riforma, e ha dato alla libertà un carattere concreto realizzandola nella sfera dei costumi.[30]

[28] Su questo libro, si veda l'articolo *La Pentarchia europea,* pubblicato nel settembre 1839 sugli " Annali di Halle."

[29] *La Triarchia europea,* p. 12: " Fino ad ora la filosofia si è riferita soltanto a ciò che è, è stato o è divenuto, ma non a ciò che diviene; sicché si può definire la filosofia tedesca, specie nella sua ultima fase, l'hegelismo, filosofia del passato..." P. 24: " Non potendo ritornare al dogmatismo, la filosofia deve trasformarsi in una filosofia dell'azione, se vuole approdare a un risultato positivo. La filosofia dell'azione si distingue dalla filosofia della storia così com'è esistita sino ad ora in quanto fa oggetto di speculazione non più soltanto il passato e il presente, ma anche l'avvenire."

[30] *Ibid.,* p. 82: " La libertà spirituale, conquistata dalla Germania, sarebbe rimasta sterile per la vita, se non fosse venuta una nazione, che ha saputo unire la verità e la realtà." P. 124: " Ciò che la Riforma è stata per la religione, la Rivoluzione francese lo è stata per i costumi. La Riforma si è limitata a liberare lo

Su questo punto, la Germania deve seguire l'esempio della Francia, e completare la Riforma compiendo anch'essa una rivoluzione politica, che trasformi lo Stato. Peraltro non deve trattarsi di un'imitazione pedissequa, perché, se la Germania è troppo idealista, la Francia, all'opposto, è troppo materialista. E ciò risulta chiaramente se si confrontano tra di loro i due ingegni piú rappresentativi di questi paesi: Hegel e Saint-Simon.

D'altra parte, la Rivoluzione francese costituisce solo una tappa del cammino che conduce alla totale emancipazione. Questa sarà opera dell'Inghilterra, che riunisce in sé lo spirito speculativo della Germania e la volontà d'azione della Francia.[31]

A questa emancipazione si oppongono potenze rilevanti, che bisogna vincere preliminarmente.

Si tratta innanzi tutto dello Stato piú reazionario, la Russia, che, con l'aiuto dell'Austria, si sforza di trascinare la Prussia nella sua orbita, per impedire di formare con l'Inghilterra e la Francia una triarchia europea di Stati progressisti.

Questa emancipazione è combattuta inoltre dalla Chiesa, che non acconsente a che lo Stato assuma la direzione degli affari pubblici, per rendere gli uomini felici, non solo in cielo, ma anche in terra.[32]

Infine, ciò che soprattutto ostacola l'emancipazione dell'umanità è l'ineguaglianza sociale, che sempre piú solleva gli uomini l'un contro l'altro, e che potrà essere abolita solo mediante una rivoluzione

spirito dalla Chiesa; la Rivoluzione francese ha fatto un passo in avanti: ha emancipato anche i costumi."

[31] *Ibid.*, p. 58: "Da due lati, dalla Germania e dalla Francia, dalla Riforma e dalla Rivoluzione, già è stato dato un potente impulso. Ora si tratta soltanto di unire queste due tendenze e di portare l'opera a compimento. A ciò sembra essere destinata l'Inghilterra, ed è per questo che il nostro secolo deve volgere lo sguardo soprattutto verso questo paese." P. 90: "Per non aver voluto obbedire allo spirito moderno, l'Europa ha già conosciuto due rivoluzioni: la tedesca e la francese. Ora l'attende una terza, che porterà a compimento l'opera dello spirito moderno, nato con la Riforma. Essa sarà la rivoluzione pratica, quella che, a differenza delle rivoluzioni precedenti, non eserciterà sulla vita sociale un'influenza relativa piú o meno grande, ma un'influenza assoluta." P. 141: "La Germania deve essere completata dalla Francia, e questa dalla Germania. La Germania, creatrice della Riforma, rappresenta il tipo orientale caratterizzato dalla quiete contemplativa e dalla tendenza all'interiorità. La Francia, paese della rivoluzione, rappresenta il tipo occidentale, caratterizzato dal movimento e dalla tendenza all'esteriorità. La sintesi di entrambe è costituita dall'Inghilterra: ecco perché dobbiamo cercare in questo paese il nostro avvenire."

[32] *Ibid.*, p. 76.

non piú politica, ma sociale. Questa rivoluzione dovrà scoppiare in Inghilterra, in cui l'antagonismo tra pauperismo e aristocrazia del denaro ha raggiunto il suo punto culminante.[33]

Essa abolirà la proprietà privata, fonte dell'egoismo, e con essa l'ineguaglianza sociale; e in tal modo porterà a termine l'emancipazione dell'umanità.[34]

Questo libro, che costituiva un nettissimo progresso rispetto alla *Storia sacra dell'umanità,* aveva il merito di porre in primo piano il problema sociale, per lo piú sottaciuto dai Giovani Hegeliani, e di dargli una soluzione piú concreta. Esso costituiva in qualche modo una sintesi delle idee filosofiche e politiche della Sinistra hegeliana e delle idee comuniste, e stabiliva, dopo il libro di Cieszkowski, un primo legame tra il movimento della Sinistra hegeliana e le dottrine socialiste e comuniste francesi.

Prendendo le mosse dalla filosofia dell'azione, M. Hess era d'accordo con i Giovani Hegeliani nel ritenere che la filosofia dovesse guidare gli uomini nel loro sforzo per emanciparsi. Ma, superando il liberalismo, che giudicava incapace di risolvere il problema fondamentale, che ai suoi occhi era il problema sociale,[35] egli, diversamente dai Giovani Hegeliani, riponeva lo scopo finale di questa emancipazione non nella liberazione religiosa e politica, ma nell'affrancamento sociale. Di conseguenza, invece di limitarsi a propugnare l'alleanza tra la Germania e la Francia, tra lo spirito speculativo antireligioso della Germania e l'attività politica francese, egli allargava quest'alleanza all'Inghilterra, pensando che la Riforma e la Rivoluzione fossero state soltanto delle tappe preparatorie dell'emancipazione totale, e che questa sarebbe stata realizzata da una rivoluzione sociale, che avrebbe dovuto scoppiare appunto in quel paese.

Nella *Triarchia europea*, come già nella *Storia sacra dell'umanità*, egli considerava il comunismo come la meta finale dello sviluppo dell'umanità, ma si preoccupava maggiormente di mostrare, sul terreno della storia, la necessità della sua realizzazione, e, a questo proposito,

[33] *Ibid.*, p. 173: " Solo in Inghilterra l'opposizione tra il pauperismo e l'aristocrazia del denaro raggiungerà quel grado di acutezza che è necessario per generare una rivoluzione."

[34] *Ibid.*, p. 161.

[35] *Ibid.*, p. 107: " Porre la libertà individuale come principio regolatore e organizzatore della società è una concezione insensata, che non ha piú bisogno di essere confutata dalla scienza, dato che la vita stessa l'ha confutata da tempo."

sottolineava anche, qua e là, seppure in modo ancora un po' semplicistico, l'importanza dello sviluppo delle forze produttive e dei rapporti di produzione nel corso della storia.[36]

Ciò gli permetteva di considerare lo sviluppo della storia piú concretamente di Bauer, e di analizzarne, un po' al modo di Hegel, ma piú rozzamente, i diversi gradi, invece di ricondurli agli stadi di sviluppo della coscienza universale.

Tuttavia, nonostante i suoi sforzi per giungere ad una concezione piú concreta del mondo, egli continuava ad essere, come i Giovani Hegeliani, idealista e utopista. Nel suo tentativo di superare Hegel per trasformare la filosofia speculativa in una filosofia dell'azione, anch'egli ritornava a Fichte, e si studiava di determinare lo sviluppo della Storia in funzione di un ideale posto *a priori*. Di conseguenza, nonostante il suo desiderio di superare Hegel, egli rimaneva piú dogmatico di lui: infatti, nel ridurre il corso della storia ad uno sviluppo di categorie, Hess si rivelava ancor piú incapace di mostrare il legame necessario di queste categorie con le epoche storiche, e la reciproca connessione di queste ultime.[37]

[36] *Ibid.*, p. 102: " Se Aristotele ha ragione, e se quindi è vero che piú sono rudimentali gli strumenti inanimati, piú è necessario che vi siano macchine viventi e ragionevoli, non è meno vero, inversamente, che piú si perfezionano gli strumenti inanimati, meno gli esseri viventi e ragionevoli hanno bisogno di essere abbassati al livello di ciechi strumenti... I tre periodi fondamentali della storia del mondo devono essere cosí concepiti: periodo dell'ineguaglianza assoluta, periodo di transizione, era dell'eguaglianza assoluta. Infatti, nell'antichità, quando l'uomo doveva essere abbassato al livello di un cieco strumento, regnava l'ineguaglianza assoluta. Il periodo di transizione tra questa epoca e quella dell'eguaglianza assoluta è costituito dal Medioevo. Infine, l'eguaglianza assoluta si realizza quando, come accade nell'epoca moderna, il vecchio rapporto tra gli strumenti morti e quelli vivi è elevato a rapporto vivo, cosí come nell'antichità il rapporto vivente è stato degradato a rapporto morto."

[37] G. Lukacs, *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik* [*Moses Hess e i problemi della dialettica idealistica*], in " Archivio per la storia del socialismo e del movimento operaio," anno XII, 1926, pp. 118-119: " In quanto i Giovani-Hegeliani tentano di superare il limite logico del sistema di Hegel, nella logica, mediante quella logica stessa, il futuro, la cui conoscenza è possibile solo come oggetto di una prassi rivoluzionaria, diventa per loro oggetto di mera intuizione. Passato, presente e futuro appaiono bensí sul medesimo piano della comprensibilità, la quale però è nient'altro che quella della ' pura conoscenza ' dello sviluppo puramente logico, sistematico, della triade dialettica... In questo orientamento di principio deve naufragare il tentativo di una storicizzazione delle categorie dialettiche che vada oltre alla loro storicizzazione in Hegel. Essa diventa un'arbitraria coordinazione di tipi di categorie a determinate epoche storiche, senza che appaia mai né la necessità della loro connessione con queste epoche né lo sviluppo di un'epoca storica dall'altra."

Questa tendenza all'utopismo, che in Hess si rivelava sia nel carattere generale del suo libro che nella sua concezione del comunismo, e che del resto era comune a tutti i riformatori sociali del tempo, era dovuta al ritardo della Germania nello sviluppo economico e sociale, e all'assenza di un forte proletariato, cosciente dei suoi interessi di classe, che con le sue rivendicazioni fornisse la base a una concreta dottrina rivoluzionaria. D'altra parte, essa rispondeva non solo al carattere bizzarro e sentimentale di Hess, ma anche alla sua posizione sociale di intellettuale isolato dal proletariato, di cui non sospettava la funzione storica, e che giungeva persino a considerare come un ostacolo al progresso.[38]

Al contrario di Marx, in cui la potenza della volontà corrispondeva a quella del pensiero, ciò che in lui predominava era una confusa aspirazione a un ideale ispirato alla fede messianica nella redenzione dell'umanità, ideale che gli sembrò volta a volta realizzato nel giudaismo, nel comunismo, ed infine nel sionismo.

La sua mancanza di base sociale e il suo isolamento si traducevano in una certa carenza morale, inconcepibile in Marx. Cosí, nello stesso momento in cui, nella *Triarchia europea*, faceva l'apologia della Francia, egli componeva una nuova melodia per il poema francofobo di N. Becker, il *Reno tedesco*, sperando, cosí scriveva in una lettera ad Auerbach, di ricavarne piú denaro che dal suo libro.[39]

Notevole in lui era il suo profondo intuito, che gli permetteva di considerare i problemi dell'epoca sotto una nuova luce, e di risolverli spesso in modo originale. Cosí, ad esempio, collegando profondamente la filosofia della Sinistra hegeliana al socialismo e al comunismo francese, egli rinnovava, sul terreno sociale, l'idea, lanciata da Heine, dell'unione dello spirito speculativo tedesco e dello spirito rivoluzionario

[38] *La Triarchia europea* cit., p. 162: "La grande massa è stata in ogni tempo incolta e rozza: non è essa, ma l'intelligenza, che costituisce il fondamento della potenza. È l'amore intellettuale che in ogni tempo ha dettato legge."

[39] Lettera inedita a B. Auerbach, 11 dicembre 1840: "Voglio dirti ancora una cosa, che dapprima ti farà sorridere, poi ti farà scoppiare dal ridere. Ho musicato *Il Reno tedesco,* di N. Becker: ho composto una melodia assolutamente nuova, e l'ho fatta scrivere da un musicista. Questa melodia ha qui un gran successo; l'ho mandata a Becker, che a sua volta la manderà al nostro Comitato per il Carnevale. Sarà suonata e cantata dal coro musicale di questo comitato, in occasione della prima assemblea generale (il 10 gennaio), e tutta l'Assemblea, di cui farò parte, la canterà in coro. 'Hurrà! Non l'avranno [*Il Reno tedesco*]...' Può darsi che questa melodia mi frutti piú denaro del libro."

francese, aprendo in tal modo la via al comunismo a quei Giovani Hegeliani che si accingevano a staccarsi dal liberalismo.[40]

L'impronta del comunismo, che nella *Triarchia europea* si presentava con maggior risalto che nella *Storia sacra dell'umanità*, rispecchiava lo sviluppo che le idee socialiste e comuniste cominciavano allora a prendere in Germania, in seguito al piú rapido slancio della produzione industriale e alla nascita di un proletariato.

L'influsso del sansimonismo, diffuso soprattutto tra la borghesia illuminata, dopo aver dominato fino all'inizio del decennio 1830-1840, andava rapidamente diminuendo; all'opposto, le dottrine di Lamennais e di Fourier, piú decisamente orientate verso il socialismo, si diffondevano sempre di piú.[41]

Fu appunto sotto l'influsso di Fourier che un giovane sarto, Wilhelm Weitling, aveva scritto a Parigi, nel 1838, dietro richiesta della "Lega dei Giusti" la prima opera comunista tedesca di rilievo, *L'umanità com'è e come dovrebbe essere*, molto letta in quel tempo dagli artigiani tedeschi che andavano a Parigi per perfezionarsi nel loro mestiere, e che al ritorno diffondevano in Germania le idee comuniste.[42]

Merito della *Triarchia europea* fu di allargare l'ambito di questa propaganda comunista agli ambienti intellettuali, specie a quello dei Giovani Hegeliani, collegando il comunismo all'hegelismo.

[40] M. Hess, *Il movimento socialista in Germania*: "Neue Anecdota," Darmstadt, 1845 (cit. da T. Zlocisti, *Moses Hess, scritti socialisti*, Berlino, 1921, p. 126): "Molto tempo prima di incontrarmi per la prima volta, Froebel aveva riconosciuto l'insufficienza del radicalismo politico, e aveva atteso dall'unione delle aspirazioni tedesche e francesi il risultato che io indicavo in un libro, il cui solo merito era di presentare al pubblico, in forma velata e mistica, un'idea che non era ancora possibile esprimere in modo chiaro e preciso, cioè l'idea del socialismo."

[41] Nel 1833, L. Börne aveva tradotto le *Paroles d'un croyant* del Lamennais, che, col loro cristianesimo sociale, avevano avuto vasta risonanza nella classe operaia, ancora legata nella sua maggior parte alla fede. Nello stesso tempo, A. L. von Rochau e F. Schmidt facevano conoscere in Germania la dottrina di Fourier. Nei suoi articoli pubblicati sulla rivista "Der Freihafen": *I nuovi piani di rigenerazione della società* (1840), e *Gli elementi ostili della società* (1841), F. Schmidt analizzava anche gli altri sistemi socialisti e comunisti, specie quelli dei cartisti e dei blanquisti.

[42] *Archivio segreto di Stato*, Ministero degli Interni, R. 77 Dn 10: "Le associazioni rivoluzionarie fra gli artigiani ambulanti." Rapporto indirizzato al ministro von Rochow (8 aprile 1841). Una lista inviata da Francoforte sul Meno fa i nomi di 80 operai sospetti, di cui 9 appartenevano alla "Lega dei Proscritti," 14 alla "Lega dei Giusti," e 12 alla "Lega dei Tedeschi."

Grazie alla forma velata e confusa in cui M. Hess aveva presentato le sue idee, questo libro poté superare il temibile ostacolo della censura. Pubblicato in un momento favorevole, esso, all'opposto della *Storia sacra dell'umanità*, ebbe molto successo, e rese presto noto Hess negli ambienti intellettuali.

Tuttavia, ciò che nella *Triarchia europea* attrasse soprattutto i Giovani Hegeliani non furono le idee comuniste che vi erano espresse, e che si sarebbero dimostrate feconde solo dopo il fallimento del radicalismo politico, ma la nuova concezione della filosofia dell'azione proposta da Hess. D'altra parte, essi gli rimproveravano di legare troppo strettamente lo sviluppo dello spirito a quello della realtà concreta, invece di concepire l'attività spirituale nella sua onnipotenza e nella sua assoluta autonomia.[43]

Seppure da un diverso angolo visuale, la *Triarchia europea* fu criticata anche da Gutzkow: in una recensione pubblicata sul *Telegrafo per la Germania* sotto il titolo di *Filosofia dell'azione*, egli metteva in rilievo il fatto che la Germania non era ancora matura per un'azione rivoluzionaria; e che, quindi, i pensieri dovevano ancora surrogarvi l'azione, e la loro funzione doveva limitarsi a preparare gli spiriti ad una trasformazione progressiva della società e dello Stato.[44]

Il movimento della Sinistra hegeliana aveva e conservava appunto questo carattere teorico, benché la critica politica andasse acquistando in esso un rilievo sempre maggiore. Questa evoluzione, che era sensibile soprattutto negli *Annali tedeschi* di Ruge, si manifestava anche nel "Circolo dei dottori" di Berlino. Quest'ultimo, allargatosi con l'associazione di nuovi membri, come Ludwig Buhl, Eduard Meyen e Karl Nauwerk,[45] andava a poco a poco assumendo, per influsso di

[43] L'articolo di Lucius nella rivista "Athenaeum" (nº 11, 13 maggio 1841), pp. 161-162: "Egli [*M. Hess*] condivide sostanzialmente il punto di vista dei Giovani Hegeliani che costituiscono l'ala sinistra della Scuola hegeliana. Egli vuole che la Filosofia non rimanga irrigidita nell'idea dell'assoluto, e che, liberandosi per cosí dire da se stessa, diventi una filosofia dell'azione... L'errore degli spinoziani si manifesta sostanzialmente nel principio che la natura è essenzialmente divina quanto lo spirito... che essa non è ancella dello spirito, ma sua pari. Ben triste sarebbe la sorte dello spirito, se dovesse albergare quella megera che è la natura, e dividere con essa il potere... Lo spirito deve dominare la natura e rimaner libero e indipendente, se non si vuole che sia turbata la conoscenza della verità."

[44] "Telegraph für Deutschland," nº 8 *a*.

[45] Ludwig Buhl, nato a Berlino nel 1814, deceduto nel decennio 1880-1890, aveva studiato filosofia a Berlino, e aveva discusso nel 1837 la sua tesi di laurea. Era uno dei Giovani Hegeliani piú combattivi, e, prima della Rivoluzione del 1848, do-

Bauer, Ruge e Marx, le caratteristiche di un raggruppamento politico. Dall'inizio del 1841, esso pubblicava, sotto la direzione di Meyen, una piccola rivista, l'*Athenaeum, Rivista della Germania colta,*[46] pallido riflesso degli *Annali* di Ruge, di cui si sforzava di seguire l'evoluzione. Oltre Meyen, i principali collaboratori di questa rivista, che non contava piú di 150 abbonati, erano Rutenberg, Köppen, Buhl, Hess, Nauwerk, Engels e Marx, che vi pubblicò due poesie, *Il musicista* e *Canto notturno*, estratte dalla raccolta di poesie che aveva mandato nel 1837 alla fidanzata.[47] Queste poesie appartenevano all'epoca ormai trascorsa, in cui egli subiva ancora l'influsso del romanticismo. Il *Canto notturno*, ispirato alla celebre ballata di Bürger, *Lenore*, di cui purtroppo non possedeva né il colore né il ritmo, esprimeva le pene d'amore che allora lo tormentavano; *Il musicista*, in cui mostrava il dominio assoluto che l'arte esercita sull'artista che diventa sua vittima, era affine, per il suo carattere selvaggio e tragico ad un tempo, alle poesie in cui Marx lanciava in quel tempo le sue apostrofi e la sua sfida a un mondo ostile.

L'*Athenaeum*, che, come gli *Annali di Halle*, aveva all'inizio un carattere prevalentemente letterario, si distaccò a poco a poco dalle questioni estetiche e letterarie per occuparsi di questioni politiche e persino sociali,[48] e, nei suoi giudizi su tali questioni, assunse un atteggiamento simile a quello degli *Annali tedeschi*.

Le critiche dei Giovani Hegeliani contro lo Stato prussiano, che non potevano piú considerare come l'incarnazione dell'idea assoluta, si fecero sempre piú aspre. Abbandonando a poco a poco il culto che avevano tributato ad esso, essi si andarono progressivamente avvicinando all'umanesimo di Feuerbach, il cui influsso diventava sempre piú sensibile, accanto a quello di Ruge e di Bauer.

veva collaborare ad un gran numero di riviste e di giornali radicali, in particolare alla "Gazzetta renana." Eduard Meyen, nato a Berlino nel 1812, morto nel 1870, aveva studiato filosofia e filologia, e aveva discusso la sua tesi nel 1835. Redattore della "Gazzetta letteraria" di Berlino dal 1838 al 1839, era diventato dal 1839 un attivo collaboratore degli "Annali di Halle" e degli "Annali tedeschi." Karl Nauwerk era incaricato all'università.

[46] "Athenaeum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland."

[47] Mega, I, vol. I², pp. 147-148. "Athenaeum," 13 gennaio 1841, *Wilde Lieder* [*Canzoni selvagge*]: *Der Spielmann, Nachtlied.*

[48] In un articolo anonimo pubblicato il 24 luglio 1841 sull'"Athenaeum," l'autore descriveva le misere condizioni degli operai berlinesi, e mostrava la necessità di studiare le dottrine socialiste inglesi e francesi, e di applicarle per abolire il pauperismo.

Nella critica alla filosofia di Hegel ch'egli aveva compiuto nel suo articolo sugli ***Annali di Halle***,[49] Feuerbach, rovesciando i rapporti stabiliti da Hegel tra l'idea e la realtà concreta, aveva dimostrato che per giungere ad una verace concezione del mondo non bisognava muovere dall'idea, ma dalla realtà concreta, dalla natura.

Nella sua opera fondamentale, *L'essenza del cristianesimo*, pubblicata nel novembre 1841,[50] egli applicava questo principio all'analisi del cristianesimo, e, a differenza di Hegel, Strauss e Bauer, ne affrontava lo studio non piú da un punto di vista filosofico e storico, ma da un punto di vista antropologico. Secondo lui, la questione fondamentale non era di sapere se vi fosse identità tra la religione e la filosofia, ma quella di ricercare quali fossero l'origine e il carattere della religione.

Egli affermava nel suo libro che Dio era il prodotto dell'uomo: lungi dall'essere creazione di Dio, era piuttosto l'uomo che lo aveva creato a sua immagine, incarnando in lui la sua stessa natura idealizzata.

Per fondare questa tesi, Feuerbach muoveva dall'idea che all'origine di tutte le religioni c'era il sentimento di dipendenza che l'uomo prova nei confronti di una potenza che gli è superiore.

In una prima fase, che è quella delle religioni primitive, la religione nasce dalla soggezione dell'uomo alla natura, soggezione che lo induce a immaginare un essere superiore che domini la natura stessa, e sia capace di proteggerlo dalle potenze naturali. Ciò spiega la funzione fondamentale della credenza nei miracoli, e delle offerte che ne costituiscono la contropartita, il prezzo d'acquisto.

Via via che l'uomo, nel corso del suo sviluppo storico, si libera dalle forze naturali, la religione muta carattere: non è piú l'espressione mistificata dei rapporti tra l'uomo e la natura, ma quella dei rapporti tra l'individuo e la specie. Confrontandosi con la sua essenza, cioè con la specie umana considerata nella sua totalità, l'uomo, in quanto individuo, avverte di essere una creatura infima e misera. Non potendo conseguire la perfezione propria della specie, dalla quale si sente separato, egli crea in Dio non piú il mediatore tra sé e la natura, ma tra

[49] "Annali di Halle," agosto-sett. 1839: L. FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegelischen Philosophie* [*Per la critica della filosofia hegeliana*].
[50] L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* [*L'essenza del cristianesimo*], Lipsia, O. Wigand, 1841.

sé e la specie, e fa di lui un essere ideale dotato di tutte le qualità eminenti della specie umana.

In tal modo, egli estrinseca, aliena la sua essenza in Dio, che non ha un'esistenza particolare, indipendente da quella dell'uomo, perché non è altro che l'immagine idealizzata della specie umana, separata dagli uomini ed incarnata in lui.[51]

Questa alienazione delle qualità essenziali della specie umana in Dio, che trasforma i predicati dell'uomo, le sue qualità eminenti, in un soggetto indipendente da esso, conduce ad un rovesciamento dei rapporti tra soggetto e predicato, uomo e Dio.

Il vero e proprio soggetto, l'uomo, viene trasformato in predicato di Dio, dell'essere da lui creato, mentre Dio, che è sua creazione, diventa il soggetto, l'elemento creatore.

Questa duplice illusione nata dall'alienazione delle qualità umane staccate dall'uomo e proiettate in un essere trascendente, ingenera un conflitto che oppone l'uomo sia alla natura che alla specie.

Infatti, non trovando appagamento nella natura, l'uomo crea fuori di essa, fuori della realtà concreta, una realtà soprannaturale.

D'altra parte, alienando in Dio la sua stessa realtà, la sua essenza, che in tal modo gli diventa estranea, l'uomo si separa dalla specie ed entra in opposizione con essa.

Questa alienazione dell'essenza umana, e questo rovesciamento dei rapporti tra Dio e l'uomo, che da soggetto attivo diventa oggetto passivo, hanno l'effetto di menomare e di umiliare l'uomo privato delle sue qualità essenziali.

Separato dalla specie, che, essendo ora incarnata in Dio, non ha piú che un'esistenza illusoria, l'uomo estraniato dalla sua vera natura s'isola dal consorzio umano e diventa un individuo isolato ed egoistico.

Il vizio fondamentale della religione, segnatamente del cristiane-

[51] *L'essenza del cristianesimo*, a cura di A. Banfi, Parte prima, "Universale Economica," Milano, 1949, p. 26: "*La coscienza che l'uomo ha di Dio è la coscienza che egli ha di se stesso, la conoscenza di Dio è la conoscenza che l'uomo ha di sé.*" P. 27: "La religione, per lo meno la religione cristiana, è l'insieme dei rapporti dell'uomo con se stesso, o meglio con il proprio essere, riguardato però come un *altro* essere. L'essere divino non è altro che l'essere dell'uomo liberato dai limiti dell'individuo, cioè dai limiti della corporeità e della realtà, e oggettivato, ossia contemplato e adorato come un altro essere da lui distinto. Tutte le qualificazioni dell'essere *divino* sono perciò qualificazioni d'un essere *umano*." P. 26: "Dio è l'intimo *rivelato*, l'essenza dell'uomo *espressa*; la religione è la solenne rivelazione dei tesori celati nell'uomo."

simo, è di separare in tal modo l'uomo dalla specie umana; e, divinizzando quest'ultima, di rendere eterna e assoluta tale separazione.

Per restituire all'uomo il suo vero essere, che è l'Essere collettivo, e permettergli di condurre una vita conforme alla sua vera natura, che è la vita della specie, bisogna distruggere l'illusione religiosa, restituire all'uomo le qualità della specie alienate in Dio, e sostituire all'amore di Dio l'amore dell'umanità.[52]

Con questa radicale critica della religione come espressione dell'alienazione dell'essenza umana, come comportamento dell'uomo nei confronti della propria natura considerata come una realtà diversa ed estranea, Feuerbach trasformava completamente il carattere e il significato dell'alienazione. Essa non appariva piú, come nella religione, ed anche in Hegel e in Bauer, come un atto creatore mediante il quale Dio, l'idea assoluta o la coscienza universale creano il mondo estrinsecando in esso la loro essenza, ma come un atto che, spogliando l'uomo della sua vera natura, lo rende estraneo a se stesso.

D'altra parte, questa critica scalzava la dottrina di Hegel ancor piú profondamente delle critiche di Strauss, di Cieszkowski e di Bauer. Dopo la filosofia critica, che aveva fatto esplodere la contraddizione tra il sistema conservatore e la dialettica rivoluzionaria della filosofia hegeliana, essa attaccava quest'ultima nelle sue stesse basi.

Rovesciando il rapporto idealistico tra pensiero ed essere, Feuerbach poneva come principio l'esistenza di una realtà oggettiva indipendente dallo spirito. Muovendo da questa idea, egli faceva della natura e dell'uomo, considerati nella loro realtà concreta, l'essenza stessa del mondo. Subordinando cosí Dio all'uomo e l'idea alla natura, egli ripudiava a un tempo la religione e l'idealismo hegeliano, e sostituiva

[52] *Ibid.*, Parte seconda, 1950, pp. 109-110: "Abbiamo dimostrato che il contenuto e l'oggetto della religione sono assolutamente *umani*, che il mistero della teologia è l'antropologia, che il mistero dell'essere divino è l'essere umano. Ma la religione non è cosciente della natura umana del suo contenuto; al contrario, essa si oppone a ciò che è umano, o almeno non ammette che il suo contenuto sia umano... Ma, come già è stato dimostrato, ciò che per la religione è il termine primo, Dio, è in realtà il termine secondo, cioè l'oggettivazione dell'essere dell'uomo; e ciò che per la religione è il termine secondo, l'uomo, deve perciò esser posto e riconosciuto come il termine primo. L'amore per l'uomo non deve essere un amore derivato o mediato, ma *originario*; solo allora sarà una potenza vera, santa, sicura. Se l'essere umano è per l'uomo *l'essere sommo*, anche nella pratica la legge prima e suprema sarà l'amore dell'uomo per l'uomo. *Homo homini deus est*, questo è il nuovo punto di vista, il supremo principio pratico che segnerà una *svolta decisiva nella storia del mondo*."

a questo una concezione materialistica del mondo.

Pur giungendo in tal modo, primo tra i pensatori tedeschi, al materialismo, egli non poteva, nella sua condizione di intellettuale isolato, che viveva in campagna e non partecipava direttamente alle lotte politiche e sociali, superare, come avrebbe fatto Marx, il materialismo francese del XVIII secolo. Egli considerava i rapporti dell'uomo con la natura, ma non teneva conto dei suoi rapporti con la società, e quindi si fermava ad un materialismo meccanicistico e per certi aspetti metafisico.

La negazione di Dio e dell'al di là lo conduceva ad affermare il valore supremo dell'uomo e della vita terrena,[53] ma siccome, sebbene mettesse in rilievo l'influenza della natura sull'uomo, non teneva conto dell'azione trasformatrice esercitata dall'uomo sul suo ambiente, la sua dottrina sociale di rigenerazione dell'umanità rimaneva vaga nei suoi principi e nelle sue conclusioni. Egli voleva una riforma della società che consentisse all'uomo di condurre una vita conforme alla sua essenza, e si rendeva perfettamente conto che questa riforma implicava l'eliminazione della miseria.[54] Ma siccome non difendeva gli interessi di classe del proletariato, e quindi non mirava ad una radicale trasformazione della società borghese, concepiva la riforma della società in un modo vago e sentimentale; scopo essenziale di questa riforma avrebbe dovuto essere l'abolizione della religione tradizionale, che spoglia l'uomo della sua vera natura, e la sua sostituzione con una religione nuova, la religione dell'umanità, a cui dava il nome di umanesimo.

Nonostante i suoi difetti e le sue insufficienze, la dottrina di Feuerbach, proponendo ai Giovani Hegeliani un ideale nuovo nel momento in cui cominciavano ad abbandonare il culto dello Stato, avrebbe recato un contributo essenziale al movimento della Sinistra hegeliana, e avrebbe esercitato su di esso un profondo influsso.

Parlando di quest'influsso, Engels, che ne aveva risentito l'effetto

[53] L. Feuerbach, *Werke*, vol. II, Lipsia, 1846, p. 315: " L'essere divino serve a compensare la mancanza di carattere divino della natura e dell'uomo... L'essenza reale che manca all'uomo è sostituita da un essere ideale." P. 358: " La negazione dell'al di là comporta necessariamente l'affermazione dell'al di qua."

[54] *Ibid.*, p. 358: " La negazione di una vita migliore in cielo implica l'affermazione di una vita migliore in terra... essa fa dell'avvento di una vita migliore sulla terra non piú l'oggetto di una vana credenza, bensí l'oggetto del dovere, dell'attività umana autonoma." P. 219: " La politica deve diventare la nostra religione." P. 318: " Solo la miseria genera Dio."

liberatore, cosí scriveva nel suo libro *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*: " Allora apparve l'*Essenza del cristianesimo* di Feuerbach. D'un colpo essa ridusse in polvere la contraddizione, rimettendo sul trono senza preamboli il materialismo. La natura esiste indipendentemente da ogni filosofia, essa è la base sulla quale siamo cresciuti noi uomini, che siamo pure prodotti della natura; oltre alla natura e agli uomini, non esiste nulla, e gli esseri piú elevati che ha creato la nostra fantasia religiosa sono soltanto il riflesso fantastico del nostro proprio essere. L'incanto era rotto; il ' sistema ' era spezzato e gettato in un canto; la contraddizione era rimossa, in quanto esistente soltanto nell'immaginazione. Bisogna aver provato direttamente l'azione liberatrice di questo libro, per farsi un'idea di essa. L'entusiasmo fu generale: in un momento diventammo tutti feuerbachiani." [55]

In realtà, nonostante le affermazioni di Engels, l'influsso di Feuerbach operò in un primo tempo parallelamente a quello della filosofia critica; esso divenne preponderante solo dopo il fallimento del radicalismo politico della Sinistra hegeliana, e solo fra quei Giovani Hegeliani che, staccandosi dal liberalismo, si orientavano verso il radicalismo democratico o verso il comunismo.

In un primo tempo, ciò che attirò i Giovani Hegeliani verso Feuerbach non fu né il suo materialismo né il suo umanesimo, ma il suo ateismo. Ritenendo che per dare alla società e allo Stato un carattere razionale si dovesse innanzi tutto distruggere la religione cristiana e lo Stato cristiano, essi salutavano con entusiasmo nell'*Essenza del cristianesimo* la giustificazione dell'ateismo, verso il quale tutti, chi piú chi meno, propendevano.

Non essendosi ancora staccati dall'hegelismo, che continuavano a considerare come la vera filosofia, essi interpretarono in un primo tempo la dottrina di Feuerbach come la conseguenza naturale, lo sviluppo necessario di questa filosofia. Essi vedevano in lui l'interprete del significato profondo del pensiero di Hegel, senza accorgersi ch'egli ne distruggeva le stesse basi.[56] Ciò che allora li stimolava nella loro

[55] F. Engels, *L. Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, trad. it. cit., pp. 21-22.

[56] A. Ruge, *Briefwechsel und Tagebuchblätter* [*Epistolario e fogli di diario*], vol. I, p. 246. Lettera a Stahr del 7 nov. 1841: " Strauss, Feuerbach e Bauer sono i veri interpreti della filosofia hegeliana." Cfr. anche pp. 224, 258 e sgg., 261 e sgg.

lotta erano gli attacchi di Schelling contro Hegel, e le misure adottate dal governo contro Bauer.

Nel febbraio 1841, il vecchio Schelling era stato chiamato a Berlino per confutare la filosofia hegeliana, che si era rivelata pericolosa nella lotta per il liberalismo. Prima di essere attaccata da Leo e da Hengstenberg, che l'accusavano di condurre all'ateismo, la dottrina di Hegel era stata aspramente criticata da Schelling, sin dal 1834, nella " Prefazione " al libro di V. Cousin, *Della filosofia tedesca e francese*; per questo il governo prussiano, vedendo in lui l'uomo piú adatto a combattere l'hegelismo e la Sinistra hegeliana, lo aveva fatto venire a Berlino da Monaco, dove sino ad allora aveva insegnato.

La nomina di questo professore romantico e reazionario aveva confermato i Giovani Hegeliani nella convinzione che il governo avrebbe ancora accentuato la sua politica retriva, e avrebbe soppresso tutte le libertà. Nell'annuncio dei suoi corsi sulla filosofia della rivelazione, videro una provocazione e presero subito posizione contro di lui. In una nota sulla sua tesi di laurea, Marx lo aveva già criticato, contrapponendo al vecchio Schelling il giovane Schelling, i cui argomenti contro la fede costituivano, cosí diceva, la migliore confutazione delle sue successive idee reazionarie.[57]

Anche Ruge, nelle sue lettere, si scagliava contro Schelling, chiamandolo rinnegato ed esortando a trattarlo senza alcun riguardo.[58]

Ma in questa lotta contro Schelling, il principale rappresentante della Sinistra hegeliana fu Engels.

A Brema, oltre che liberarsi da ogni dogmatismo religioso grazie

[57] MEGA, I, vol. I¹, pp. 80-81: " *Debole* non è la ragione che non riconosce un Dio oggettivo, ma al contrario quella che *vuole* riconoscerne uno " (SCHELLING, *Lettere filosofiche sul dogmatismo e il criticismo,* lettera II). " Del resto, bisognerebbe consigliare al signor Schelling di ricordarsi dei suoi scritti giovanili... Ricordiamo infine al signor Schelling le ultime parole della sua lettera poc'anzi citata: ' È ora di proclamare, per la parte migliore dell'umanità, la libertà degli spiriti, e di non tollerare oltre che essa pianga la perdita delle proprie catene.' Se ciò era urgente nel 1795, figuriamoci nel 1841! "

[58] A. RUGE, *Epistolario e fogli di diario,* vol. I, pp. 218-219, lettera a N. Carrière, Halle, 11 febb. 1841: " Tuttavia, sarà necessario seguire i suoi corsi [*di Schelling*], per sottoporre al lume della critica la sua riposta sapienza, e dimostrare, prove alla mano, ciò che già tutti sanno, e cioè che egli non porta nulla di nuovo. Egli si coprirà di ridicolo e in modo radicale, se, come non può mancare, gli Hegeliani sapranno bene approfittare di questa occasione. Spero che non si avrà l'infelice idea di usargli considerazione e riguardi. È un fantasma spudorato e l'apostata piú scandaloso di tutte le filosofie." Cfr. *Opere complete,* vol. V, p. 22: " Nelle sue ultime conferenze di Berlino, che non sono altro che una riedizione della vecchia

alla critica di Strauss e al panteismo di Hegel, egli si era orientato, per influsso della Giovane Germania e di Börne, verso un liberalismo democratico; e infine, abbandonando la Giovane Germania, era diventato, verso la fine del 1840, Giovane Hegeliano.

La sua partecipazione attiva alla lotta della Sinistra hegeliana ebbe inizio con un lungo articolo su *Ernst Moritz Arndt,* pubblicato sul *Telegrafo* nel gennaio 1841.[59]

Egli lodava Arndt per aver notevolmente contribuito al risveglio del sentimento nazionale presso i tedeschi, e per aver rappresentato per questo motivo il simbolo dell'insurrezione contro la Francia, per l'indipendenza tedesca. "Come il fedele Eckart della leggenda," egli scriveva, "il vecchio Arndt sta ritto sulla riva del Reno per mettere in guardia la gioventú tedesca dalle perfide lusinghe della Francia, che l'adescano da tanti anni..."[60]

L'atteggiamento risoluto e coraggioso di Arndt a favore del popolo, durante la guerra di liberazione, lo aveva reso sospetto, come tutti i patrioti, agli occhi del governo, e gli aveva procurato persecuzioni.[61]

Le misure adottate contro i patrioti, definiti "demagoghi," avevano avuto l'effetto, diceva Engels, di indurre la maggior parte di essi a ritirarsi dalla lotta, e di farne dei sudditi fedeli e sottomessi; mentre gli altri, perseverando nell'intento di fare della Germania una nazione libera e unita, si orientavano, privi come erano di ogni appoggio popolare, verso un nazionalismo estremo.[62]

Nella sua analisi di questo nazionalismo, ch'egli ben conosceva,

paccottiglia di Monaco, egli si limita a presentare la Logica di Hegel, opportunamente deformata, come il prototipo della filosofia negativa, e il dogmatismo cristiano, parimenti deformato, come quello della filosofia positiva." Sulla nomina di Schelling e sulle critiche che suscitò cfr MAX LENZ, *Geschichte der Friedrich Wilhelm Universität* [*Storia dell'Università Federico Guglielmo*], vol. III, p. 479, e vol. IV, pp. 573 e sgg.

[59] MEGA, I, vol. II, pp. 96-108. Su Arndt, si veda l'articolo di RUGE, *E. M. Arndt, Ricordi della mia vita,* in "Annali di Halle," ott. 1840.

[60] *Ibid.*, p. 96.

[61] *Ibid.*, p. 98: "Il migliore risultato di questi anni fu che prendemmo coscienza della perdita dei sacri beni della nazione, che prendemmo le armi senza attendere il permesso dei sovrani, e li costringemmo addirittura a mettersi alla nostra testa; che, per un certo tempo, diventammo la fonte del potere dello Stato, e ci affermammo come popolo sovrano; è per questo che, dopo la guerra, gli uomini che avevano assunto un atteggiamento piú risoluto, e che avevano avuto maggior coscienza della loro azione, parvero pericolosi ai governanti."

[62] *Ibid.*, p. 99: "In seguito, vennero i congressi, e diedero ai tedeschi il

perché all'inizio del suo orientamento politico liberale aveva condiviso le idee della " Burschenschaft," Engels ne metteva in rilievo il carattere tragico: per liberare la Germania da ogni influsso politico, spirituale e morale dello straniero, esso voleva sprofondarla nuovamente nella barbarie del passato germanico. Ciò spingeva i nazionalisti ad opporsi a tutte le tendenze liberali, a negare i risultati della Rivoluzione francese, e a associarsi alla peggiore reazione in odio a tutto ciò che era francese. Nonostante tutti i difetti di questo nazionalismo, non bisognava dimenticare, diceva Engels, ch'esso aveva rafforzato il sentimento nazionale dei tedeschi, e per questo aveva costituito un grado necessario dello sviluppo della Germania.

" I nazionalisti tedeschi volevano completare l'opera della guerra di liberazione, e affrancare la Germania, già diventata materialmente indipendente, anche dall'egemonia spirituale dello straniero. Ma proprio per questo il loro nazionalismo aveva un carattere negativo, e il carattere positivo da esso vantato è rimasto avvolto in una penombra, da cui non è mai uscito. La loro concezione del mondo mancava di base filosofica, perché essi pensavano che il mondo fosse stato creato solo per la Germania, e che i tedeschi avessero raggiunto da tempo il loro piú alto grado di sviluppo... Questo nazionalismo era negatore... Anche ciò che racchiudeva di positivo aveva un carattere negativo, perché, per realizzare l'ideale della Germania, quale lo concepivano, bisognava cancellare un millennio dallo sviluppo della storia, e ricondurre la Germania al Medioevo, o meglio ancora reimmergerla nell'antica purezza della Germania primitiva. Jahn rappresenta la tendenza estrema di questo movimento. Questa concezione angusta, che faceva dei tedeschi, sul modello degli ebrei, un nuovo popolo eletto, non teneva conto degli innumerevoli germi storici che si erano sviluppati nei territori non tedeschi. Questo furore iconoclastico era rivolto in particolare contro i francesi. I grandi e immortali risultati della Rivoluzione francese venivano sprezzati e tacciati di futilità o di soperchieria; nessuno pensava ad istituire un confronto tra questa grandiosa azione popolare e la sollevazione del popolo del 1813, e si malediceva, solo perché tale, tutto ciò che era stato introdotto da Napoleone: l'emancipazione

tempo di calmare la loro ebbrezza di libertà e di piegarsi ai rapporti tradizionali tra principi e sudditi. Chi rimaneva fedele alle sue vecchie aspirazioni, e pretendeva ancora di agire sulla nazione, era spinto, dalle circostanze del momento, nel vicolo cieco di un nazionalismo estremo. Solo qualche spirito superiore seppe uscir fuori da questo labirinto, e trovare il sentiero che conduceva alla libertà."

degli ebrei, l'istituzione della giuria, un buon Codice civile, al posto delle Pandette. Odiare i francesi era un dovere, e tutte le idee che pretendevano di superare l'ideale tedesco erano colpite da maledizione... D'altra parte, non si può negare che questo nazionalismo costituiva un grado necessario dello sviluppo dell'anima popolare, e che esso era destinato a formare, col grado successivo, i due elementi antitetici che stanno alla base della moderna concezione del mondo." [63]

Dopo questa analisi critica del nazionalismo tedesco, ch'egli giustamente concepiva come espressione delle aspirazioni del popolo tedesco, e in particolare della borghesia in via di formazione, Engels passava all'analisi critica del movimento opposto, e cioè del liberalismo cosmopolitico, in cui vedeva l'altra espressione ideologica dell'ascesa della borghesia tedesca. Il liberalismo cosmopolitico, che corrispondeva al filantropismo del XVIII secolo, si era sviluppato soprattutto negli Stati della Germania meridionale, e si proponeva come scopo la formazione di un'umanità libera mediante l'abolizione dei contrasti nazionali.

Engels sottolineava il carattere dialettico dello sviluppo di queste due correnti ideologiche della borghesia, nazionalismo e cosmopolitismo, facendo vedere che la Rivoluzione del 1830, dopo aver favorito la formazione del liberalismo cosmopolitico tedesco, determinava ora, a causa del rafforzamento del nazionalismo francese e in risposta ad esso, la rinascita del nazionalismo tedesco.[64]

Egli respingeva queste due tendenze esclusivistiche e voleva vederle sostituite con un movimento nazionale e insieme liberale, ispirato a Börne e Hegel, movimento che, del resto, cominciava a formarsi con la Sinistra hegeliana.[65]

"Compito della nostra epoca," egli scriveva, "è di portare a ter-

[63] *Ibid.*, pp. 99-100.

[64] *Ibid.*, p. 100: "L'elemento opposto al nazionalismo era il liberalismo cosmopolitico degli Stati della Germania meridionale, che mirava, attraverso l'abolizione delle differenze nazionali, a creare una umanità unita, grande e libera. Questo liberalismo politico corrispondeva al liberalismo religioso, perché, come questo, derivava dal filantropismo del secolo scorso, mentre il nazionalismo conduceva necessariamente all'ortodossia religiosa, e in essa sono andati a poco a poco a finire i suoi seguaci (Arndt, Steffens, Menzel)... L'abolizione pratica di questo nazionalismo... ha inizio con la *Rivoluzione di Luglio*, ed è stata opera sua. Ma essa ha provocato altresí la caduta del cosmopolitismo, perché la conseguenza piú notevole di questa grande settimana è stata il ristabilimento della nazione francese a grande potenza, il che ha costretto anche le altre nazioni a concentrarsi in se stesse."

[65] *Ibid.*, p. 96.

mine la sintesi di Hegel e di Börne. Il movimento dei Giovani Hegeliani rappresenta già bene Börne, e questi non avrebbe esitato a firmare piú di un articolo degli *Annali di Halle*. Ma questa sintesi del pensiero e dell'azione non si realizza ancora in modo sufficientemente consapevole, e non è ancora penetrata nella nazione... Già prima dell'ultimo cataclisma mondiale [*la Rivoluzione di Luglio*] due uomini lavoravano in silenzio allo sviluppo dello spirito tedesco... due uomini, che si sono quasi ignorati nel corso della loro vita, e di cui solo dopo la morte si è riconosciuto che si completavano l'un l'altro: Börne e Hegel... L'uomo che impersona l'attività politica è Börne, e la sua funzione storica è stata quella di aver compiuto ottimamente la sua missione. Egli ha strappato al nazionalismo tutti i suoi orpelli, e nello stesso tempo ha denunciato senza pietà il cosmopolitismo, che si contentava di pronunciare pii voti senza pratica efficacia. Nessuno ha esaltato l'azione quanto Börne. In lui, tutto è vita e forza. Solo dei suoi libri si può dire che sono stati delle gesta per la libertà. Accanto e di fronte a Börne, Hegel, l'uomo del pensiero, ha presentato alla nazione il suo sistema. Quando, dopo la morte di Hegel, la sua dottrina è stata esposta al fresco soffio della vita, da questa filosofia prussiana dello Stato sono nati germogli che nessun partito avrebbe osato sperare... Strauss in teologia, Gans e Ruge in politica faranno epoca... Ruge ha il merito di avere adattato il lato politico del sistema hegeliano allo spirito dei tempi nuovi: Gans lo aveva fatto solo indirettamente, integrando il presente nell'ambito della filosofia della storia; Ruge ha messo in luce il carattere liberale della filosofia di Hegel; Köppen lo ha secondato in questo compito; entrambi hanno proseguito il loro cammino sfidando tutti i loro nemici... Sia gloria al loro coraggio! La fede entusiastica e incrollabile nell'idea, propria della Sinistra hegeliana, è il solo riparo dietro cui gli spiriti liberi possono trincerarsi, quando la reazione, appoggiata dal governo, consegue su di essi un successo momentaneo."[66]

Le sue aspirazioni democratiche e il suo entusiasmo per i Giovani Hegeliani lo spingevano, dopo aver respinto l'angusto nazionalismo di Arndt, ad attaccare le sue tendenze reazionarie. In particolare, egli gli rimproverava di unirsi alla Scuola storica del diritto nell'esaltazione dello "Stato organico," che con Federico Guglielmo IV aveva as-

[66] *Ibid.*, pp. 101-102.

sunto forma di Stato cristiano, e, in questa occasione, accusava questa scuola di celare le sue tendenze reazionarie dietro frasi magniloquenti sulla necessità di uno sviluppo organico della nazione.

" Le belle frasi sullo sviluppo storico, sull'utilizzazione dei dati dei tempi presenti, sul carattere organico della società e dello Stato, possono aver avuto nel passato un fascino, che ora ci sfugge, perché sappiamo bene che sono soltanto vane parole, e che nemmeno esse si prendono molto sul serio... Che cosa intendete per Stato organico? Uno Stato le cui istituzioni si sono sviluppate con la nazione nel corso dei secoli, e che non sono state create ad arbitrio, muovendo dalla pura teoria. Benissimo; ma vediamo ora come si applica questa dottrina alla Germania. Il carattere organico dello Stato risiede, secondo essa, nella divisione dei cittadini in nobili, borghesi e contadini, con tutte le implicite conseguenze. E tutto ciò dovrebbe essere compreso nello stesso termine di organismo! Non si tratta forse di un pietoso e vergognoso sofisma? Lo sviluppo organico della nazione non richiama forse l'idea di libertà? Ma guardate da vicino, e non vedrete altro che l'oppressione del Medioevo congiunta a quella dell'*ancien régime.*" [67]

Oltre a criticare Arndt e la Scuola storica del diritto, egli esponeva le proprie concezioni politiche e sociali, reclamava la trasformazione della Germania in una nazione unificata di cittadini eguali e liberi,[68] l'abolizione dei privilegi, in particolare delle corporazioni e dei maggioraschi, che trasformavano le terre migliori in proprietà esclusiva di poche famiglie privilegiate,[69] e rivendicava per i contadini il diritto di spartire la terra a loro piacimento.[70]

La tendenza nazionale e insieme democratica di Engels spiega il suo particolare atteggiamento nel conflitto che in quel tempo opponeva la Prussia alla Francia, e che in Prussia aveva rafforzato la corrente francofoba. Dopo aver assorbito le idee della " Burschenschaft," egli conservò, anche dopo che si fu orientato verso il liberalismo, una

[67] *Ibid.*, pp. 103-104.

[68] *Ibid.*, p. 105.

[69] *Ibid.*, pp. 105-106.

[70] *Ibid.*, p. 105: " Arndt è risolutamente contrario alla libertà assoluta di dividere il suolo, perché pensa che avrebbe per risultato una suddivisione della terra in piccoli appezzamenti, di cui nessuno potrebbe vivere. Ma egli non vede che proprio la libertà assoluta concessa alla proprietà fondiaria permetterebbe, nonostante qualche piccola difficoltà, di compensare questi inconvenienti. Questa libertà non può generare alcun estremo, né la formazione di grandi proprietà nobiliari, né la divisione della terra in appezzamenti infimi e improduttivi."

certa avversione per la Rivoluzione francese.[71] Ora, sempre nell'articolo su E. M. Arndt, egli reclamava, partecipando all'entusiasmo nazionalistico, la riconquista dei territori sulla riva sinistra del Reno, e giungeva persino a considerare la germanizzazione dell'Olanda e del Belgio come un atto politico indispensabile per la realizzazione dell'unità della Germania. Tuttavia, il nazionalismo non lo accecava. Sin dal febbraio 1840, nel suo articolo su Platen, egli aveva criticato la *Pentarchia europea*, che mirava ad assicurare il predominio delle potenze controrivoluzionarie in Europa[72]; ora, rendendosi conto che l'odio fomentato contro la Francia aveva il risultato di rafforzare la Russia e l'Inghilterra, il che, in definitiva, non poteva condurre che all'accerchiamento e alla distruzione della Germania, — egli denunciava, dietro le manifestazioni sciovinistiche, le tendenze reazionarie ch'esse mascheravano.

" Non voglio entrare in contrasto con Arndt e gli altri uomini del 1813, ma il servilismo e la totale assenza di dignità dei giornali che incitano ora alla francofobia mi ripugnano... È doloroso che da sei mesi non si possa prendere un giornale senza imbattersi in questa nuova smania di divorare i francesi. E tutto questo perché? Per permettere ai russi di estendere il loro territorio, e agli inglesi di accrescere la loro potenza commerciale fino al punto che potranno circondare e strangolare la Germania. Il nemico mortale del progresso europeo non è la Francia ed il suo movimento, ma il principio di immobilismo dell'Inghilterra e il sistema della Russia... Certo è un'idea fissa nei francesi che il Reno appartenga a loro... Contrariamente, forse, a molti di quelli di cui peraltro condivido le idee, ritengo che la riconquista dei territori di lingua tedesca sulla riva sinistra del Reno sia una questione di onore nazionale, e che la germanizzazione dell'Olanda e del Belgio, che ci hanno rinnegato, sia per noi una necessità politica. Ma, d'altra parte, non saremo degni di accattivarci gli alsaziani, finché non saremo

[71] *Ibid.*, p. 559, fine della lettera a F. Gräber, 5 febb. 1840: " Don Miguel, che è un ribaldo piú sinistro di tutti gli eroi della Rivoluzione francese..." *Ibid.*, p. 71, articolo su Joël Jacoby, " Telegrafo," dicembre 1839: " Ecco dove conduce l'ostilità al pensiero libero, l'opposizione alla potenza assoluta dello Spirito, sia che si manifestino nella forma di un sanculottismo sregolato e sbrigliato, o in quella di un ottuso servilismo."

[72] *Ibid.*, p. 68. " Telegrafo," n° 31, 1840: " È un peccato che queste poesie [*di Platen*] non siano state pubblicate qualche mese prima, quando la coscienza nazionale tedesca si ribellava contro l'apologia della Russia imperiale fatta dalla *Pentarchia europea*."

in grado di dar loro ciò che già ora posseggono, una vita pubblica libera in un grande Stato. Indubbiamente si scatenerà un'altra battaglia tra la Francia e noi, e si vedrà allora quale dei due paesi è degno di possedere la riva sinistra del Reno." [73]

Nonostante tutto il suo interesse per i problemi di politica estera, Engels si preoccupava soprattutto delle questioni di politica interna. Al termine di questo stesso articolo, egli invitava i tedeschi a creare una Germania unita e libera, non solo perché proprio allora avrebbero avuto il diritto di appropriarsi dei territori di lingua tedesca posti ancora fuori delle loro frontiere, ma anche e soprattutto perché l'unificazione della Germania era il presupposto necessario a realizzare tutti i progressi politici e sociali.[74]

Il suo desiderio di cooperare in modo immediato alla creazione di questa Germania unica e libera lo spingeva a partecipare sempre piú direttamente alla lotta condotta dai Giovani Hegeliani contro la reazione prussiana. Questo ardore combattivo si manifesta in particolare nella sua ultima lettera a F. Gräber, del 22 febbraio 1841, in cui lo invitava scherzosamente a stroncare Strauss, e in cui affermava la sua fede nell'invincibilità della Sinistra hegeliana.[75]

Questo gioioso e giovanile fervore combattivo era espresso ancor piú nettamente nell'ultimo articolo scritto a Brema, *Le memorie di*

[73] *Ibid.*, pp. 106, 107, 108.

[74] *Ibid.*, p. 108: "Lasciamo per ora allo sviluppo dei due popoli e dello Spirito del Mondo la cura di dirimere tale questione [*del possesso della riva sinistra del Reno*], e lavoriamo ad una leale intesa delle nazioni europee, e alla realizzazione della nostra unità nazionale, che è per noi una necessità di prim'ordine, e costituisce la base della nostra futura libertà. Finché perdurerà la divisione della nostra patria, vita pubblica, sviluppo del regime costituzionale, libertà di stampa, e tutto ciò che possiamo ancora reclamare non saranno altro che vani desideri."

[75] *Ibid.*, pp. 562-563: "Entra in lizza," cosí gli scriveva, "e confuta la *Vita di Gesú* e il primo volume della *Dogmatica*, perché il pericolo si fa sempre piú minaccioso, e la *Vita di Gesú* ha avuto già piú edizioni di tutte le opere di Hengstenberg e di Tholuck [Tholuck era un teologo protestante allora molto celebre] messe insieme... Inoltre, gli *Annali di Halle* sono la rivista piú diffusa della Germania del Nord, cosí diffusa che Sua Maestà il re di Prussia non può piú proibirla, pur avendone il desiderio. La proibizione degli *Annali di Halle*, che gli gettano continuamente in faccia le peggiori ingiurie, solleverebbe immediatamente contro di lui un milione di prussiani... È proprio ora che vi difendiate, se non volete che, nonostante i pii sentimenti del re di Prussia, vi riduciamo per sempre al silenzio...

"Ma non vedete che la tempesta, soffiando attraverso le foreste, rovescia tutti gli alberi morti, e che al posto del vecchio diavolo, relegato in soffitta, ha fatto la sua apparizione il diavolo della critica speculativa, che ha già un enorme numero di seguaci? Ogni giorno vi provochiamo alla lotta con le nostre imperti-

Immermann, che uscí sul *Telegrafo* nell'aprile 1841.[76] Engels nutriva grande stima per Immermann, che aveva fondato un teatro a Düsseldorf e un altro ad Elberfeld, e che, a causa delle sue idee liberali, era entrato in conflitto con i pietisti di questa città. Per influsso della Giovane Germania, Immermann si era staccato dal romanticismo reazionario, e si era orientato verso il liberalismo e il realismo. In uno dei suoi romanzi, *Gli Epigoni*, egli aveva descritto da un punto di vista liberale la lotta tra la borghesia ascendente e il mondo feudale che si stava allora svolgendo in Germania. Tuttavia, Engels gli rimproverava di aver idealizzato gli antichi costumi e la vita familiare patriarcale, di cui egli stesso aveva dovuto molto soffrire, e contro cui si era ribellato sin dall'infanzia.[77] A questa apologia del passato egli contrapponeva le aspirazioni della gioventú alla libertà e all'indipendenza, e celebrava con espressioni entusiastiche la gioia di partecipare alla lotta per la libertà.

" La filosofia," scriveva, " è la pietra di paragone della gioventú: essa deve assimilarla, senza perdere per questo il suo entusiasmo giovanile. Colui che teme di inoltrarsi nella fitta foresta in cui si erge il palazzo dell'idea, che non sa farsi strada con la spada per destare con un bacio la principessa addormentata, non è degno né di lei né del suo regno. Egli può a suo piacimento diventare prete di campagna, commerciante, magistrato, può prender moglie ed aver figli: ma il secolo non lo riconoscerà per uno dei suoi. Dedicarsi alla filosofia non significa necessariamente diventare Vecchio Hegeliano, immergersi nell'in-sé-e-per-sé, discutere di totalità e d'immanenza; ma non bisogna indietreggiare di fronte al lavoro del pensiero, perché il solo entusiasmo autentico è quello che, simile all'aquila, non teme né le nuvole oscure della speculazione, né l'aria fina e sottile delle alte regioni dell'astrazione, quando si tratta di volare verso il sole della libertà. È con questo spirito che la gioventú d'oggi si è messa alla scuola di Hegel; e già piú di un seme, sfuggito all'arido involucro del sistema, ha gettato splendidi germogli nei cuori giovanili. Ciò consente di avere

nenze e le nostre celie; reagite una buona volta alle nostre punzecchiature, nonostante la vostra dura scorza, e inforcate il vostro cavallo di battaglia... Hengstenberg e Leo hanno piú coraggio di voi, ma Hengstenberg è stato disarcionato tante volte da averne male alle reni, e Leo è uscito dalla sua ultima baruffa con gli hegeliastri con la barba strappata, e quindi non può piú figurare decentemente."

[76] *Ibid.*, pp. 111-118.

[77] *Ibid.*, p. 114.

la massima fiducia nei tempi presenti, perché fa pensare che la loro sorte non dipenda dalla vecchiaia, che, nella sua pavida prudenza, esita ad avventurarsi fuori della carreggiata, ma dalla gioventú ardente, generosa e indomita. Combattiamo dunque per la libertà, finché siamo nel fiore della giovinezza, della forza e dell'ardore... " [78]

Questo era lo stato d'animo di Engels, quando, alla fine di marzo del 1841, lasciò Brema, dove aveva vissuto due anni e mezzo, senza trovarvi alcuno stimolo spirituale né politico.[79] Di ritorno alla casa paterna, dove trascorse qualche mese, egli ebbe ancor piú scarsa possibilità che a Brema di dedicarsi ad un'attività politica, essendo piú strettamente dipendente dai suoi genitori. In compenso, egli proseguí lo studio delle lingue moderne, specie dello spagnolo, del portoghese e dell'italiano, e inoltre si dedicò molto alla musica, appassionandosi soprattutto per Beethoven.[80]

In maggio, fece un viaggio in Svizzera e in Lombardia, e quindi si apprestò, senza molto entusiasmo, a fare il servizio militare.[81] Essendo volontario, egli poteva scegliere la sua guarnigione; scelse Berlino, che gli offriva la possibilità di studiare all'università, e, soprattutto, di entrare direttamente in contatto con i Giovani Hegeliani.

In settembre partí per Berlino, dove però non incontrò Marx, che aveva lasciato la città qualche mese prima per recarsi a Treviri, e in seguito a Bonn, accanto a Bauer.

Non potendosi iscrivere regolarmente, perché non aveva la licenza liceale, egli frequentò l'università come libero auditore, e seguí in particolare i corsi di Michelet e di Marheineke. Questa sua frequenza all'università gli era facilitata dal fatto che la caserma del reggimento di artiglieria della guardia, in cui compiva il suo servizio, non era molto lontana.

Come per Marx, il " Circolo dei dottori," col quale entrò immediatamente in rapporto,[82] costituí il centro della sua attività intellet-

[78] *Ibid.*, p. 118.

[79] *Ibid.*, p. 611, lettera alla sorella Maria, Brema, 8 marzo 1841: " Ringrazio Iddio di abbandonare ora questo noioso buco, in cui non c'è altro da fare che addestrarsi nelle armi, mangiare, bere, dormire, sgobbare, e niente piú."

[80] *Ibid.*, p. 612, lettera alla sorella Maria, 8-10 maggio 1841.

[81] *Ibid.*, p. 616, lettera alla sorella Maria, 8-11 maggio 1841: " Probabilmente tra una o due settimane partirò per Berlino, per compiere il mio dovere di cittadino, o, piú esattamente, per farmi dispensare dal servizio militare, e quindi ritornare a Barmen."

[82] Infatti il suo pseudonimo Oswald comparve sin dal secondo semestre di pub-

tuale e politica a Berlino. In dicembre, egli pubblicò sulla rivista del circolo, l'*Athenaeum,* la prima parte della descrizione del viaggio testé compiuto in Svizzera e nell'Italia settentrionale, sotto il titolo: *Attraverso la Lombardia. I: Passaggio delle Alpi.*[83]

Entro la cornice del brioso e pittoresco racconto del viaggio, la cui causa immediata era stata forse una pena d'amore che cercava di dimenticare, egli inseriva delle osservazioni politiche che rivelavano le tendenze rivoluzionarie.

Cosí, prendendo spunto dalla descrizione dell'isola di Ufnau, egli faceva un elogio entusiastico e commosso del piú valoroso campione della Riforma, Ulrich von Hutten, che era colà seppellito, e al suo elogio associava quello di Georg Herwegh, vate delle aspirazioni della giovane generazione.[84] In occasione del corso di Schelling, egli entrò nell'arena politica. Il 15 novembre 1841, Schelling tenne all'università la sua prolusione. Nel folto uditorio che faceva ressa nella grande aula, Engels non era certo il meno eccitato. Come gli altri Giovani Hegeliani, egli attribuiva a questo corso un'importanza storica, e si esaltava al pensiero che gli era dato di partecipare ad una lotta che, a suo avviso, avrebbe deciso le sorti della Germania.[85]

blicazione dell'" Athenaeum " nella lista dei principali collaboratori, accanto a Buhl, Köppen, Rutenberg e Meyen.

[83] *Ibid.,* pp. 159-168. " Athenaeum," nn. 48 e 49, 4 e 11 dic. 1841. Il seguito dell'articolo non fu pubblicato, perché alla fine di dicembre del 1841 la rivista fu soppressa.

[84] *Ibid.,* p. 162: " In mezzo al lago sorge un'isola, Ufnau: là è la tomba di Ulrico di Hutten. Fortunato chi ha in sorte di combattere come lui per l'Idea libera, e di riposarsi in tal modo dalle sue lotte e dalle sue fatiche! Che fortuna essere come lui cullato dal fremito dei verdi flutti che vengono a colpire la sua tomba, come da un lontano fragore di armi, ed esser difeso come lui dalle Alpi, questi giganti eternamente giovani e tutti coperti di ghiaccio! E poi c'è Herwegh... che si è recato presso questa tomba come rappresentante della gioventú tedesca, e vi ha deposto le sue poesie, magnifica espressione dei sentimenti che esaltano la giovane generazione. Ciò non vale forse tutte le statue e tutti i monumenti della terra? " Si veda inoltre, a p. 162, la critica del partito reazionario di Zurigo.

[85] *Ibid.,* p. 173, " Telegrafo," dic. 1841: F. ENGELS, *Schelling su Hegel*: " Se chiedete ora a Berlino, a qualsiasi uomo, consapevole seppur in minimo grado della potenza che lo Spirito esercita sul mondo, dov'è che si combatte la lotta per l'influenza sull'opinione pubblica nella sfera della politica e della religione, che deve decidere la sorte della Germania, vi dirà che è nell'Università, e piú esattamente nell'aula nº 6, in cui Schelling tiene il suo corso sulla Filosofia della Rivelazione." Cfr. F. ONCKEN, *F. Engels und die Anfänge des deutschen Kommunismus* [*F. Engels e gli inizi del comunismo tedesco*], in " Historische Zeitschrift," vol. 123 (1921), pp. 239-246; cfr. MAX LENZ, *Storia dell'Università Federico Guglielmo di Berlino* cit., vol. II, pp. 42-46.

Nelle sue lezioni, Schelling si sforzava di confutare l'hegelismo con la sua filosofia della rivelazione, che era costituita da un singolare miscuglio di ragione e di fede, e approdava ad una confusa mistica e ad una oscura teosofia. Questa filosofia, che deludeva persino i suoi seguaci, fu violentemente attaccata dai Giovani Hegeliani, e in particolare da Engels. Data l'insufficienza delle sue conoscenze filosofiche, quest'ultimo non era in verità molto preparato per entrare in lizza contro Schelling. Egli aveva assimilato da autodidatta la filosofia di Hegel, e conosceva poco la dottrina di Schelling: tuttavia, non ne risentí gran disagio, perché in Schelling gli importava soprattutto di attaccare l'avversario politico.

La sua critica di Schelling ebbe inizio con un articolo, *Schelling su Hegel*, pubblicato sul *Telegrafo* nella metà di settembre[86]; in seguito, egli l'ampliò in due opuscoli: *Schelling e la Rivelazione. Critica dell'ultimo attacco della reazione contro la filosofia libera*, pubblicato nel marzo 1842 e, *Schelling, il filosofo in Cristo*, che uscí a Berlino all'inizio di maggio del 1842.

Nel suo articolo sul *Telegrafo*, indignato degli attacchi di Schelling contro Hegel, egli prendeva energicamente posizione a favore di quest'ultimo, che Schelling accusava di aver plagiato le sue idee fondamentali, ed esortava tutta la gioventú a difendere questo filosofo, che per lui impersonava ancora il pensiero libero.

"È ripugnante," scriveva, "vedere che Schelling fa dipendere da sé tutta l'evoluzione filosofica del nostro secolo, con Hegel, Gans, Feuerbach, Strauss, Ruge e gli *Annali tedeschi*, e poi non solo nega questa evoluzione, ma la svaluta come una cosa trascurabile, come un lusso superfluo dello spirito, come un singolare miscuglio di equivoci e di errori, col solo scopo di mettersi in evidenza...

"Schelling, in verità, oltrepassa ogni limite quando chiede al nostro secolo di cancellare quarant'anni di sforzi, quarant'anni di fatica intellettuale, che hanno comportato il sacrificio degli interessi piú cari, delle piú sacre tradizioni, e di considerarli come tempo perso in vane ricerche, solo perché egli stesso non sembri esser vissuto invano durante questo periodo. Escludendo Hegel dal novero dei grandi pensatori, solo perché lo considera come una sua creatura, e lo tratta come un suo domestico, egli non fa altro che uno scherzo di cattivo gusto.

[86] *Ibid.*, pp. 173-180, "Telegrafo," nn. 207-208.

Finalmente, mi sembra ch'egli dia prova di una certa disonestà intellettuale... quando rivendica come suo bene, come sua proprietà, come carne della sua carne, tutto ciò che in Hegel riconosce di buono...

" Spetta a noi... proteggere dagli insulti la tomba del grande maestro. Noi non temiamo questa battaglia. Non ci poteva capitare nulla di piú auspicabile che sostenere per un certo tempo la parte della Chiesa perseguitata. In tal modo gli spiriti saranno sottoposti ad una selezione: i buoni supereranno la prova del fuoco, e, quanto agli altri, li vedremo senza rimpianto abbandonare le nostre file." [87]

Questo articolo doveva segnare per Engels la fine della sua collaborazione al *Telegrafo*. Infatti, proprio allora egli ruppe i suoi rapporti con Gutzkow. Causa immediata di questa rottura fu la sua protesta contro le modifiche e i tagli cui Gutzkow sottoponeva i suoi articoli. Altro motivo era probabilmente l'estrema suscettibilità del Gutzkow, che, sin dal 1840, gli serbava rancore perché era stato ricevuto dalla poetessa Annette von Droste-Hülshoff. Le critiche di Engels alla " Giovane Germania," [88] e ancor piú l'accentuarsi delle sue tendenze radicali, aggravarono il loro dissidio e resero la rottura inevitabile. Un anno dopo, Gutzkow, parlando di questa rottura in una lettera a Jung, trattò Engels in modo severo quanto ingiusto: " Purtroppo," scriveva, " spetta a me il merito di aver introdotto questo Oswald nella letteratura. Qualche anno fa, un giovane impiegato di commercio, a nome Engels, mi mandò da Brema le *Lettere dalla valle della Wupper*. Io le corressi, soppressi le allusioni personali troppo evidenti, e le pubblicai. In seguito, egli mi mandò numerosi articoli, che ogni volta dovetti rivedere. All'improvviso si mise a protestare contro queste correzioni, studiò Hegel, prese lo pseudonimo di Oswald, e andò a collaborare ad altri giornali... Questi giovani principianti sono quasi tutti cosí. Siamo noi che abbiamo insegnato loro a pensare e a scrivere, e il loro primo atto è un parricidio." [89]

Piú ancora che dai corsi di Schelling, l'ardore combattivo dei Giovani Hegeliani era eccitato in quel tempo dalle persecuzioni del governo prussiano contro Bauer.[90]

[87] *Ibid.*, pp. 178-179.

[88] *Ibid.*, p. 121. " Morgenblatt," 30-7-1840: F. ENGELS, *Bremen*, Critica del *Richard Savage* di GUTZKOW.

[89] *Ibid.*, Prefazione, p. XXV.

[90] Sul conflitto tra B. Bauer e il governo, si veda R. PRUTZ, *Zehn Jahre*, vol. II, cap. IV.

La posizione di quest'ultimo all'Università di Bonn era diventata sempre più precaria. L'ateismo, a cui approdava col rifiuto di ogni dogma, aveva coalizzato contro di lui le facoltà di teologia protestante e cattolica, e aveva spinto gli studenti di teologia a boicottare i suoi corsi. Il 20 agosto 1841, lo stesso giorno in cui usciva la prima parte della sua *Critica dei Vangeli sinottici*, il ministro dei Culti Eichhorn chiedeva alle facoltà di teologia se le opinioni ch'egli professava fossero compatibili con le sue funzioni di professore, e se non dovessero comportare la revoca della sua licenza d'insegnamento. Con 15 voti contro 11, le facoltà si pronunciarono contro la revoca, ma con motivazioni e restrizioni che equivalevano ad un biasimo. Accadde allora un incidente che porse al governo il pretesto agognato di sbarazzarsi di lui. Il 28 settembre 1841, i Giovani Hegeliani di Berlino avevano organizzato un banchetto in onore del deputato Welcker, capo dell'opposizione liberale alla Dieta di Baden. Nel corso del banchetto, Bauer pronunciò un'allocuzione, in cui contrappose al liberalismo della Germania meridionale, che s'ispirava alla Rivoluzione francese, il radicalismo politico della Sinistra hegeliana, che, ispirandosi alla concezione hegeliana dello Stato razionale, lo superava, egli diceva, in audacia.[91]

Questa manifestazione attirò sui Giovani Hegeliani la collera del re, che ordinò un'inchiesta. Furono prese severe sanzioni: Köppen ricevette una nota di biasimo, e, assieme a Rutenberg, organizzatore del banchetto, e già revocato a causa della sua collaborazione alla *Gazzetta generale di Lipsia*, fu posto sotto la sorveglianza della polizia, mentre Bauer si vedeva notificare l'interdizione di tenere ulteriori corsi all'Università di Bonn.[92]

Questa misura fece traboccare lo sdegno dei Giovani Hegeliani,

[91] *Corrispondenza tra Bruno ed Edgar Bauer*, pp. 162-163, lettera di B. Bauer a E. Bauer, 9 dic. 1841: "Dopo la serenata, invitammo Welcker ad assistere ad una riunione. La mia partecipazione ai discorsi e alle allocuzioni pronunciati in quell'occasione si limitò ad un brindisi in onore di Hegel e della sua concezione dello Stato, intorno alla quale si hanno ancora nella Germania meridionale tante idee false. Ne approfittai per dichiarare in che cosa la concezione hegeliana superava per audacia e liberalismo le idee dominanti nella Germania meridionale." Cfr. anche MEGA, I, vol. I², p. 265, lettera di B. Bauer a Ruge del 24 dic. 1841.

[92] "Geheimes Staatsarchiv," Ministerium des Inneren [Archivio Segreto di Stato, Ministero degli Interni], Politisch verdächtige Personen, R. 77, Lit. B, nº 180: "Il ministro von Rochow fece un rapporto di questa manifestazione in una lettera al re dell'8 ottobre 1841. Nella sua risposta del 14 ottobre, il re invitò il ministro a porre gli organizzatori sotto la sorveglianza della polizia, e ad allontanare B. Bauer da Bonn." Cfr. anche "Archivio di Stato," Rep. 76, VII, p. 1.

che raddoppiarono di ardore nella loro lotta contro tutti gli elementi reazionari.

In questa lotta, Marx, la cui attività era stata sino allora poco appariscente, doveva esercitare, come Engels, una funzione di primo piano.

Egli era rimasto a Berlino fino all'aprile del 1841, ma non vi stava piú volentieri, perché non vi trovava piú il terreno di pensiero e d'azione che desiderava. Aveva tratto il massimo beneficio possibile dai rapporti con i Giovani Hegeliani berlinesi, che egli già dominava, e dalla sua permanenza in questa città, dove si era arricchito in particolare di tutti gli elementi fecondi della filosofia hegeliana.

Lasciando Berlino, egli si recò a Treviri, presso la sua famiglia e Jenny von Westphalen, a cui era ormai fidanzato da piú di quattr'anni, e che intendeva sposare quanto prima. Entrambi erano allora in conflitto con le rispettive famiglie, Marx con sua madre che gli rifiutava ogni sussidio, e Jenny con una parte dei suoi, specie col fratellastro, Ferdinand von Westphalen.

Desideroso di crearsi una posizione che gli permettesse di sposare Jenny, e di sottrarla alle difficoltà in cui stava allora vivendo, Marx contava ancora sull'appoggio di Bauer per diventare professore di filosofia all'Università di Bonn.

Pieno di salute e di vigore, egli era allora nel fiore della sua giovinezza, e nel suo lavoro, che del resto amava interrompere con piacevoli svaghi, non conosceva stanchezza.[93]

Nel terzo canto della sua epopea eroicomica ***Il trionfo della fede***, Engels, che lo conosceva solo per la descrizione che gliene avevano fatto i Giovani Hegeliani di Berlino, tracciava di lui questo ritratto, in cui appariva come una forza elementare scatenata:

" Chi dietro incalza con furia selvaggia? / Un giovane bruno di

[93] *Corrispondenza tra B. Bauer ed E. Bauer*, pp. 123-124, lettera di E. Bauer a B. Bauer, 11 febbraio 1841: "Recentemente, ero con Riedel [*l'editore dell'Athenaeum*] e Marx a Charlottenburg, dove eravamo andati per fare un cenone alla 'Burgerressource.' Vi abbiamo trascorso ore allegre." *Ibid.*, p. 192. Lettera di B. Bauer ad E. Bauer, aprile 1842: "Marx è di nuovo qui. Ultimamente, ho fatto con lui una gita per godere ancora una volta i bei paesaggi. È stato un viaggio delizioso. Come di solito, eravamo molto allegri. A Godesberg noleggiammo due somari e galoppammo a briglia sciolta intorno alla montagna e attraverso il villaggio. I borghesi di Bonn che si trovavano in quel luogo ci guardavano con un'aria piú che mai scandalizzata. Cacciavamo grida di gioia, e i somari ci rispondevano con i loro ragli."

Treviri, un mostro di forza. / Egli va, non saltella, ma balza sui talloni / E imperversa furibondo, e come se volesse afferrare / L'ampia volta del cielo, e trarla a terra, / Tende il braccio su in alto nell'aria. / Stringe il pugno minaccioso, e cosí infuria senza posa, / Come se diecimila diavoli lo avessero preso pel ciuffo. / "[94]

Questa sua vigoria fisica era unita ad una forza intellettuale che gli attirava l'ammirazione di tutti e gli permetteva, nonostante la sua giovane età — aveva allora solo 23 anni — di imporsi già come un capo. Sappiamo in quale stima lo avessero i suoi amici di Berlino, specie Bauer e Köppen. Sin dal suo arrivo a Bonn, dove si recò dopo un breve soggiorno a Treviri, egli destò la stessa impressione di forza intellettuale. Ecco, ad esempio, ciò che scrisse a Ruge, il 18 ottobre 1841, un giovane avvocato di Colonia, G. Jung: " Pur essendo un rivoluzionario arrabbiato, il dott. Marx è uno degli ingegni piú penetranti che abbia mai conosciuto."[95]

Hess, poi, provò per lui sin dal primo momento un'ammirazione senza limiti. Il 2 settembre 1841, mentre era ancora sotto l'effetto della straordinaria impressione che Marx aveva suscitato in lui, scrisse ad un suo amico, lo scrittore B. Auerbach:

" Sarai lieto di far qui la conoscenza di un uomo, che ora fa parte anche lui dei nostri amici, sebbene viva a Bonn, dove presto insegnerà all'università... È un uomo che ha fatto su di me un'impressione straordinaria, sebbene lavoriamo nello stesso campo di studi; in breve, puoi esser certo di fare la conoscenza del massimo, anzi, del solo vero filosofo attualmente in vita, di un uomo che presto, quando si sarà manifestato pubblicamente con le sue opere e i suoi corsi, attirerà su di sé l'attenzione di tutta la Germania.

" Per le sue tendenze e per la sua formazione filosofica, egli supera non solo Strauss, ma anche Feuerbach, il che vuol dire molto... Il dott. Marx, cosí si chiama il mio idolo, è giovanissimo: potrà avere al massimo 24 anni; sarà lui a dare il colpo di grazia alla religione e alla politica medievali. Egli unisce in sé alla piú mordente ironia il piú profondo e serio spirito filosofico; pensa a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine e Hegel, non dico messi insieme, ma fusi in una sola persona, e avrai il dott. Marx."[96]

[94] MEGA, I, vol. II, pp. 268-269.
[95] MEGA, I, vol. I², p. 262.
[96] *Ibid.*, pp. 260-261.

In quel momento, apparivano già nettamente non solo le affinità, ma anche le differenze tra Marx e Engels. Contrariamente alla maggior parte degli altri Giovani Hegeliani, essi non si contentavano di una critica teorica del pensiero e della politica reazionaria, ma volevano trasformare praticamente lo Stato prussiano. Ciò spiega la loro sempre piú netta avversione per tutto quanto era romantico e utopistico, e la loro tendenza, già ben definita, a concepire e risolvere, sia pure in modo ancora idealistico, i problemi che si ponevano loro, nei loro rapporti immediati con la situazione politica.

Entrambi davano prova della stessa resistenza allo sforzo e della stessa capacità di lavoro; erano simili anche nella serietà e la profonda onestà con cui prendevano posizione su tutte le questioni gravi, nell'intransigenza verso tutto ciò che sembrava loro ingiusto e falso, e nell'assoluta dedizione alla causa a cui si erano votati. Avevano inoltre in comune il dono di saper ricavare da un insieme di dati e di fatti le idee generali, che permettessero loro di comprenderli nella loro realtà profonda, e di definire una giusta linea d'azione.

Tuttavia, queste qualità comuni non impedivano loro di essere molto diversi nel comportamento e nel modo di pensare.

Incline, sia per temperamento che per la sua condizione sociale, a prendere immediatamente contatto con la vita sociale, Engels traeva, piú di quanto non facesse Marx, dalla sua esperienza personale e dalle sue impressioni, gli elementi coi quali edificava a poco a poco la sua concezione del mondo. Egli sapeva, piú rapidamente di Marx, sintetizzare un vasto complesso d'idee e di fatti, ma, poiché non possedeva né l'acutezza d'ingegno né la salda cultura filosofica di Marx, questa sintesi, che non si fondava come in Marx su di un'analisi rigorosa e approfondita, era in parte frutto d'intuizione: in genere, egli approfondiva le sue idee con ricerche teoriche solo quando vi era spinto dalle necessità di una polemica.

Tuttavia, la facilità con cui si muoveva in mezzo alle questioni apparentemente piú intricate e complesse non deve far dimenticare che, come Marx, egli doveva la sua formazione ad un lavoro intenso e continuo.

Questa sua facilità spiega un certo iniziale dilettantismo in campo filosofico, dovuto in parte alle lacune della sua istruzione, che in seguito avrebbe colmato, un po' al modo di un autodidatta. Benché fosse altamente consapevole della direzione da dare alle sue ricerche

ed alla sua azione, probabilmente, essendo meno capace di Marx di sviluppare i suoi pensieri in modo sistematico, non sarebbe potuto giungere da solo ad una nuova concezione del mondo altrettanto approfondita, e tale da assicurare un'assoluta unità del pensiero e dell'azione.

Anche il suo temperamento era diversissimo da quello di Marx. Innanzi tutto, egli si presentava nell'aspetto fisico come un giovane alto e biondo, molto elegante e distinto. A differenza di Marx, egli non era incline a confinarsi nello studio per elaborare lentamente nuove idee, ma preferiva ricavarle dall'osservazione diretta dei fatti e delle cose. Appassionato per lo sport, amava la vita all'aria aperta, e aveva per i vari aspetti del mondo reale un'acuta sensibilità, che risaltava nelle sue doti di caricaturista, e nella sua capacità di descrivere in modo pittoresco ed avvincente i tratti essenziali di un paesaggio o di una situazione.

Marx, invece, che fisicamente era un giovane meno slanciato, dagli occhi scuri e dai capelli neri, possedeva maggiori doti di concentrazione e di penetrazione. Piuttosto indifferente all'aspetto esterno del mondo, egli, almeno in un primo tempo, s'interessava soprattutto alle idee. Era dotato di una straordinaria capacità di astrazione, che gli permetteva di penetrare come un trapano sino al fondo dei problemi, con un'analisi non meno minuziosa che sottile, e di ricavare poi da quest'analisi idee nuove sul mondo e sulla storia.

Questa differenza d'indole e di temperamento si rifletteva nella scelta dei loro simboli preferiti.

Engels assumeva a simbolo del suo desiderio di liberazione e di azione il torrente impetuoso, che si fa strada con impeto irresistibile, o la figura di Sigfrido, dalla volontà indomabile. Marx sceglieva invece come simbolo delle sue aspirazioni Prometeo, che ai suoi occhi incarnava l'implacabile lotta dell'idea per la giustizia e la verità. La diversità dei loro temperamenti si manifestava anche nello stile. Quello di Engels era sciolto, fluido, perfettamente adeguato all'espressione di idee chiare; quello di Marx, invece, coi suoi periodi lunghi e pesanti, rispecchiava una ricchezza di pensiero che lottava per raggiungere lentamente e progressivamente la piena chiarezza. Ciò spiega la sua predilezione per la forma epigrammatica e per le antitesi, che gli permettevano di precisare e di fissare un'idea lentamente elaborata.

Egli era giunto, attraverso una duplice critica della filosofia di

Hegel e della filosofia critica, ad una nuova concezione dei rapporti tra uomo e mondo, e dello sviluppo della storia. Sebbene, come gli altri Giovani Hegeliani, fosse incline a sopravvalutare l'influenza delle idee sull'evoluzione del mondo, Marx rimaneva fedele, contrariamente ad essi, alla fondamentale idea hegeliana dell'unità necessaria e indissolubile dello spirito e del mondo, e si rifiutava di seguirli quando, al modo di Fichte, essi contrapponevano all'essere un dover essere, e determinavano arbitrariamente il corso della storia.

La sua critica di Epicuro, in cui aveva mostrato che l'uomo, staccandosi dal mondo, si rendeva incapace di agire su di esso, gli aveva consentito di individuare il punto debole della filosofia critica, e di accedere a un nuovo concetto dell'azione, ugualmente distante da quello di Hegel e da quello dei Giovani Hegeliani, e fondato sull'idea che lo sviluppo della storia non è il risultato di un'incessante opposizione dello spirito al mondo, ma dei loro rapporti reciproci.

Date le crescenti difficoltà che Bauer incontrava a Bonn, egli ritenne che la carriera universitaria gli fosse ormai preclusa, e quindi decise, all'incirca nello stesso momento in cui Engels si lanciava decisamente nell'azione politica, di partecipare in modo piú diretto alla lotta spietata che Bauer si proponeva allora di muovere contro il governo.

A tal fine, nel giugno del 1841, egli raggiunse Bauer a Bonn. Innanzi tutto, essi decisero di pubblicare una rivista piú radicale degli *Annali tedeschi*, che non ritenevano sufficientemente combattivi. Con questa rivista, a cui avevano pensato sin dal marzo del 1841,[97] e che avrebbe dovuto chiamarsi *Archivio dell'ateismo*, essi volevano contendere a Ruge la direzione della Sinistra hegeliana, e darle un carattere piú intransigente.[98]

[97] MEGA, I, vol. I², p. 249, lettera di B. Bauer a K. Marx, 31 marzo 1841.

[98] *Ibid.*, p. 247, lettera di B. Bauer a K. Marx, 28 marzo 1841: "Il terrorismo della vera teoria deve fare *tabula rasa.*" *Ibid.*, p. 253. Lettera di B. Bauer a K. Marx, 12 aprile 1841: "Sarà molto difficile sistemare la questione [*della rivista*]. Non vedo ancora da dove potrebbero venire i nostri collaboratori... E tuttavia è cosa assolutamente necessaria, perché non è possibile mantenere i nostri rapporti con Ruge sulla base della sua rivista, cosí com'è attualmente, e con i collaboratori che ha avuto sino ad ora. Cerca di venir presto: potremo cosí iniziare la nuova lotta." *Ibid.*, I, vol. I², pp. 261-262, lettera di G. Jung a Ruge, 18 ott. 1841: "Il dottor Marx, il dottor Bauer e Feuerbach si stanno associando per fondare una rivista teologico-filosofica. È ora che gli angeli si stringano attorno al signore, e che questi si premunisca, perché quei tre sono capacissimi di espellerlo dal cielo e di gratificarlo per giunta di un bel processo."

Dando maggior rilievo al loro radicalismo politico, essi adottavano ora l'ideologia della tendenza estrema della Rivoluzione francese, e si proclamavano i Montagnardi della nuova rivoluzione.

Questo progetto di creare una rivista piú radicale della sua non poteva non destare serie preoccupazioni in Ruge, rendendolo inquieto per l'avvenire degli *Annali tedeschi*.[99] Ma dopo che ebbe accentuato il radicalismo degli *Annali*, Bauer e Marx rinunciarono a pubblicare la loro rivista, e trasferirono il loro attacco su di un altro terreno.

Essi decisero di fare un'esposizione critica dell'opera di Hegel, con l'intento di mostrarne il carattere profondamente rivoluzionario, e di trarne quindi una giustificazione alla loro azione.[100]

Bauer cominciò colla critica della *Filosofia della religione* di Hegel: infatti, essendo la religione la nemica irriducibile della ragione e del progresso, egli assegnava a questa critica un'importanza fondamentale. Nel novembre 1841, un mese dopo che gli era stato notificato il divieto di continuare i suoi corsi a Bonn, egli pubblicava a Lipsia, presso Wigand, un libello intitolato: *La Tromba del Giudizio universale contro Hegel ateo ed anticristo. Ultimatum.*[101]

Atteggiandosi a credente, egli scagliava contro Hegel la sua sco-

[99] A. Ruge, *Corrispondenza*, vol. I, p. 23, lettera di Ruge a Stahr, 8 sett. 1841: "Mi trovo in un pasticcio: B. Bauer, K. Marx, Christiansen e Feuerbach, stanno costituendo una nuova Montagna sotto la bandiera dell'ateismo. Dio, la religione, l'immortalità vengono detronizzati, e l'uomo è proclamato Dio. Sta per uscire una rivista ateistica che provocherà uno scandalo spaventoso, ammesso che la polizia lo tolleri. Ma non vi si può far nulla.

"Con essa si costituisce un nuovo partito; avremo quindi: 1) I dottrinari; 2) I seguaci di Strauss; 3) Gli atei, ossia quelli che considerano Strauss come un maledetto credente. Ciò è molto bello, ma preannuncia per me dei tempi assai duri: infatti, io e gli Annali perdiamo tutti i partiti."

Christiansen era incaricato all'Università di Kiel. Cfr. Mega, I, vol. I². Lettera di K. Marx a Ruge, 20 marzo 1842, p. 272.

[100] *Archivio per la storia del socialismo e del movimento operaio*, 1916, p. 335. G. Mayer, *Marx e la seconda parte della Tromba del Giudizio universale*.

[101] *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum.* La scelta di questa forma di parodia, prediletta dai polemisti tedeschi dal XVI al XVIII secolo, si spiega tenendo conto che essa permetteva di attaccare piú agevolmente l'avversario, facendo finta di esser d'accordo con lui. Questa stessa forma doveva essere usata poco dopo da F. Engels nel suo poema *Il trionfo della fede*, diretto contro Schelling; ed è noto che, analogamente, *La sacra famiglia* e l'*Ideologia tedesca* furono concepite in un primo tempo sotto forma di parodia.

munica, denunciandone l'ateismo con una scelta di citazioni non meno avveduta che abbondante.[102]

Egli mostrava come Hegel, risolvendo Dio nell'idea assoluta e i dogmi nella filosofia, avesse ridotto la religione cristiana ad un vago panteismo, e con ciò stesso all'ateismo, sottolineando in tal modo che i suoi veri discepoli non erano i Vecchi, ma i Giovani Hegeliani, e facendo notare quale rivoluzione d'incalcolabile portata sarebbe potuta nascere dalla filosofia hegeliana, qualora se ne fosse ricavato il vero significato.[103]

Anche qui, come già nella sua critica dei Vangeli, egli deformava l'hegelismo, perché trasformava l'idea hegeliana nella coscienza universale, di cui faceva l'elemento propulsore del mondo, e di questa deformazione si serviva per fare un'esposizione della propria dottrina, dietro l'apparenza di un'aspra condanna dell'ateismo hegeliano.

Sviluppando tutte le conseguenze della filosofia critica, di cui aveva delineato i principi generali nella sua analisi dei Vangeli, egli metteva in rilievo la funzione fondamentale della coscienza universale nel

[102] *La Tromba del Giudizio universale*, cap. I: "Il rapporto religioso come rapporto con la sostanza essenziale"; cap. II: "Il fantasma dello spirito del mondo"; cap. III: "L'odio contro Dio"; cap. IV: "L'odio contro l'attuale situazione"; cap. V: "L'ammirazione per i francesi e il disprezzo per i tedeschi"; cap. VI: "Distruzione della religione"; cap. VII: "L'odio contro il giudaismo"; cap. VIII: "La preferenza per i Greci"; cap. IX: "L'odio contro la Chiesa"; cap. X: "Il disprezzo delle sacre scritture e della storia sacra"; cap. XI: "La religione come prodotto dell'autocoscienza"; cap. XII: "La dissoluzione del cristianesimo"; cap. XIII: "L'odio contro l'erudizione e l'uso del latino"; p. 35: "Chiunque si accinga a rivelare e a denunziare l'ateismo implicito nel sistema di Hegel deve rendere omaggio all'uomo che per primo ha avuto il coraggio di insorgere pubblicamente contro quest'empia filosofia, di attaccarla apertamente e di attirare l'attenzione dei governi cristiani sul minaccioso pericolo ch'essa rappresenta per lo Stato, la Chiesa e la Morale. Quest'uomo è Leo!"

[103] *Ibid.*, p. 45: "Non bisogna credere che questa banda, contro cui lo Stato cristiano deve ora combattere, abbia un altro principio, e si richiami ad una dottrina diversa da quella del perfido maestro. Certo, la Nuova Scuola è intrinsecamente diversa da quella che il Maestro aveva riunito attorno a sé; essa ha abbandonato ogni pudore e ogni credenza in Dio. Essa combatte lo Stato e la Chiesa apertamente e senza riserve: dopo aver abbattuto il segno della croce, essa vuole scuotere il trono. La Vecchia Scuola non sembrava capace di commettere tali azioni, e di avere una tale mentalità. Ma si tratta soltanto di mera apparenza, o, per meglio dire, è dovuto semplicemente al caso se essa si è mostrata piú riservata e piú moderata, e se non ha dato prova di un'energia cosí diabolica. Quanto alla sostanza della questione, è chiaro, se si risale al principio e alla vera dottrina del Maestro, che i nuovi discepoli non hanno aggiunto nulla di nuovo, ma si sono limitati a rimuovere il velo trasparente in cui il maestro aveva talora avvolto le sue tesi, e a rivelare il sistema in tutta la sua nudità." Cfr. *Ibid.*, p. 13.

corso della storia.

Egli constatava innanzi tutto che l'idea assoluta di Hegel non è altro che la coscienza che lo spirito prende di sé, estrinsecando la sua essenza nel mondo.[104]

Questa coscienza universale, che di fatto non è altro che lo spirito umano inteso nella sua universalità, è la realtà essenziale, il fondamentale principio creatore e regolatore del mondo.

" Hegel parla spesso dello spirito del mondo, e sembra considerarlo come una potenza reale... Ma, di fatto, lo spirito del mondo diventa realtà solo nello spirito degli uomini: esso non è altro che il concetto dello spirito che giunge all'autocoscienza, e realizza la sua essenza nello spirito storico. Lo spirito del mondo non ha un dominio proprio... L'autocoscienza è la sola potenza del mondo, e la storia non ha altro senso che il divenire e lo sviluppo di tale autocoscienza." [105]

Nel suo sviluppo dialettico infinito, l'autocoscienza universale non è legata, come l'idea hegeliana, ad una realtà concreta, a una sostanza che è, per principio, limitata e finita, e che non è altro che lo strumento di cui essa si serve per realizzare, in modo sempre piú perfetto, la sua essenza. Come l'io di Fichte, la coscienza universale progredisce distruggendo incessantemente la realtà ch'essa va creando. Non appena si realizza in una sostanza, e assume in essa una forma determinata, questa forma costituisce per essa un limite, un impaccio, da cui deve svincolarsi e liberarsi per poter progredire di nuovo.

" Noi invece andiamo piú lontani," scriveva Bauer, " per mostrare come Hegel abbia superato anche questa stessa concezione della religione come rapporto di sostanzialità e come abbia abbandonato in preda all'io e attirato dentro nell'autocoscienza l'universale che secondo quell'interpretazione sembrava contrapporsi all'io finito come una potenza autonoma... Cosí è solo l'autocoscienza dell'uomo a diventare Tutto, essa diviene il Tutto e a lei appartiene l'universalità che in apparenza era stata ascritta alla sostanza. La sostanza è solo il fuoco momentaneo in cui l'io sacrifica la propria limitatezza e finitezza. Il

[104] *Ibid.*, p. 59: " È a se stesso che lo Spirito assoluto si rapporta nello Spirito finito... Quest'ultimo non è che la forma fenomenica che l'Universale si è dato; esso risulta da una differenziazione che l'Universale pone necessariamente entro se stesso, perché esso non può manifestarsi se non per mezzo dello Spirito finito, e non può prendere coscienza di ciò che è, se non dando a se stesso questa finitezza, se non mediante questa autolimitazione."

[105] *Ibid.*, pp. 67, 69, 70.

termine del movimento non è la sostanza, bensí l'autocoscienza che in realtà si è posta come infinita e che ha accolto in sé come sua propria essenza l'universalità della sostanza. La sostanza è soltanto la potenza che divora la finitezza dell'io e che cade poi in preda all'infinita autocoscienza..." [106]

Poiché in generale la sostanza non è che la manifestazione, la realizzazione momentanea dell'autocoscienza, ogni forma religiosa, filosofica, politica o sociale ch'essa va assumendo nel corso del suo sviluppo è giustificata solo per un determinato tempo. Perpetuandosi, essa ostacola il progresso dell'autocoscienza universale; e, poiché in tal modo diventa necessariamente irrazionale, essa deve essere sostituita con una forma nuova e piú elevata. E questo è compito della critica, che, eliminando dal reale gli elementi irrazionali, determina lo sviluppo incessante dell'autocoscienza, e costituisce in tal modo lo strumento essenziale del progresso.

" Quindi la filosofia è la critica dell'esistente... Bisogna distinguere ciò che è da ciò che deve essere, il quale soltanto è vero e giustificato, e solo ha diritto ad affermarsi e ad acquistare potenza e dominio... Quindi la filosofia deve diventare azione, opposizione pratica... Tale opposizione deve essere seria, profonda, decisa, non avere alcun riguardo, e proporsi come scopo il rovesciamento del presente stato di cose... La filosofia deve inoltre estendere la sua azione in campo politico, e attaccare e scuotere senza pietà le istituzioni esistenti, quando non corrispondano piú alla loro autocoscienza." [107]

Nella *Tromba del Giudizio universale*, B. Bauer sottolineava ancor piú nettamente di quanto non avesse fatto nella *Critica dei Vangeli* l'importanza e la funzione della critica nel cammino della storia.[108]

A suo vedere, l'azione della critica non doveva svolgersi principalmente sul terreno politico e sociale, che riteneva secondario, ma doveva essere rivolta essenzialmente contro la religione, che, con la sua

[106] *Ibid.*, pp. 63-64.
[107] *Ibid.*, pp. 82-83.
[108] B. BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes* [*Critica della Storia evangelica dei sinottici e di san Giovanni*], Lipsia, 1841, vol. I, Prefazione, p. XXI: " La critica è, da un lato, l'atto supremo di una filosofia che si libera per mezzo di essa dalla determinazione positiva che limita la sua universalità, e, d'altro lato, è per questo motivo la condizione necessaria senza la quale questa filosofia non può innalzarsi al termine ultimo dell'universalità."

opposizione alla ragione e alla scienza, costituiva il principale ostacolo al progresso dell'autocoscienza.

Sottolineando piú nettamente la necessità dello sviluppo dialettico dell'autocoscienza e negando ad ogni sostanza, ad ogni forma determinata il diritto di impersonarla in modo assoluto e definitivo, la filosofia critica distruggeva completamente il sistema conservatore di Hegel.

D'altra parte, dissociando il pensiero dall'essere col porre la coscienza in continua antitesi, essa spezzava l'unità indissolubile dell'idea e della realtà concreta, che Hegel aveva realizzato nello spirito oggettivo; di conseguenza, la realtà concreta era ridotta a non essere altro che l'espressione effimera e perennemente mutevole dello spirito, e faceva rinascere l'antagonismo fichtiano, aspramente combattuto da Hegel, tra l'essere e il dover essere.[109]

Con questa risoluzione nella coscienza dello spirito cosí distaccato dal reale, e con l'incessante opposizione tra la coscienza e la sostanza, la filosofia critica segnava un ritorno all'idealismo assoluto che determinava una profonda trasformazione della dialettica.

Trasferito nella sfera della coscienza, invece di essere integrato nel reale, lo sviluppo dialettico non si attuava piú in virtú di una necessità immanente, e neppure, come in Fichte, di una necessità teleologica, indirizzata alla realizzazione di un fine morale, ma in virtú di una necessità puramente formale, conforme al carattere di assoluta negatività assunto dal pensiero.

Infatti, l'antitesi, che, in Hegel, aveva un valore positivo, in quanto esprimeva un aspetto positivo del reale, tendeva ad assumere un carattere meramente negativo, e quindi a trasformare la dialettica in un movimento formale, astratto, privo di contenuto reale, che la spingeva a mutare le opposizioni del reale in contraddizioni logiche, e a risolverle con la sola attività dello spirito, con una critica che aveva in se stessa la sua ragion d'essere, e che solo un eterno cambiamento poteva soddisfare.

Cosí dissociata dal reale, la critica doveva diventare fine a se stessa, un puro giuoco dello spirito, volto non tanto alla trasformazione, quanto alla continua distruzione della realtà.

Questa trasposizione dell'evoluzione del mondo in seno alla coscienza isolata dal reale e ad esso contrapposta, trasposizione che la

[109] Cfr. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. cit., p. 8.

mutava in una categoria astratta, in una forza in sé, sviluppantesi fuori degli oggetti da essa creati, doveva necessariamente condurre Bauer a darle un carattere soggettivo. Infatti, una volta posta al di fuori e al di sopra del reale, la coscienza universale tendeva necessariamente a coincidere con la coscienza individuale, coll'Io, che di conseguenza diventava l'elemento determinante del corso della storia.[110]

Questa tendenza all'idealismo assoluto e al soggettivismo avrebbe opposto Bauer non solo a Hegel, ma anche a Feuerbach.

Infatti, sia l'uno che l'altro risolvevano Dio e l'idea assoluta nell'uomo, ma, mentre Bauer approdava all'idealismo assoluto, Feuerbach, rovesciando l'idealismo, sostituiva ad esso un materialismo che faceva della natura e dell'uomo, concepiti nella loro realtà concreta, l'essenza del mondo.

Questa tendenza al soggettivismo, che doveva condurre una parte dei Giovani Hegeliani ad un individualismo anarchico, si spiega tenendo conto della loro condizione sociale, che, data la loro impotenza ad agire, li spingeva ad esagerare l'importanza delle idee, e a credere che si potesse trasformare il mondo con la sola attività dello Spirito. Inoltre, questa tendenza rispondeva al carattere di Bauer, cui non interessava tanto la realizzazione delle idee mediante la trasformazione effettiva del mondo, quanto il giuoco astratto della dialettica.

Peraltro, questa tendenza all'idealismo assoluto e al soggettivismo, che era in germe nella filosofia critica, non si manifestava ancora nelle sue conseguenze pratiche, per lo meno in Bauer, che allora prendeva molto sul serio la lotta che stava coraggiosamente conducendo, e redarguiva piuttosto aspramente i Giovani Hegeliani di Berlino, che già propendevano allo scetticismo e al dilettantismo.[111]

[110] *La Tromba del Giudizio universale*: "Soltanto l'io è per essa [*la coscienza universale*] la vera sostanza, ma l'io che ha la diabolica superbia di porre se stesso come autocoscienza universale e infinita."

[111] *Corrispondenza* cit., pp. 159-160, lettera di B. Bauer a E. Bauer, 6 dicembre 1841: "Faccio quel che posso per promuovere la nostra causa. Spero che a ciò contribuirà la seconda parte della *Tromba*, a cui sto lavorando sodo. Essa mi terrà occupato probabilmente sino alla fine di gennaio... Questo scritto dimostrerà alla gente che non abbiamo soltanto intenzione di divertire. D'altra parte, ciò non varrà a correggere i lettori dell'*Athenaeum*, che con la loro intelligenza sanno tutto in anticipo, e ai quali basta una sciocca battuta per dirimere una questione. È bastata loro un'arguzia per liquidare la prima parte della *Tromba*, che peraltro non ne ha sofferto gran danno; ed ora saranno tanto scemi da non prendere sul serio i risultati che abbiamo ottenuto."

La *Tromba del Giudizio universale* ebbe un notevole successo.[112] Ruge, in particolare, credendo che nelle sue conclusioni coincidesse con la critica di Feuerbach, salutava in essa la definitiva rottura tra la religione e la filosofia, e la trasformazione di quest'ultima in umanesimo.[113] Il suo successo fu tanto piú grande, in quanto tutti, all'inizio, furono indotti in errore dalla maschera di ortodossia, dietro cui si era riparato Bauer. Ma presto si seppe che ne era lui l'autore, e che Marx vi aveva collaborato.[114]

Non sembra che la collaborazione di Marx sia stata di fatto molto importante; del resto, non appena fu rotto il velo dell'anonimato, lo scritto fu attribuito soltanto a Bauer. Essendo assai meno versato di lui nelle questioni religiose, la collaborazione di Marx si limitò verosimilmente ad un modesto contributo, che recò molto volentieri, vedendo in quello scritto, al di là del libello politico, un'allegra beffa, una bella mistificazione letteraria, alla quale, con Bauer, dovette prendere gran diletto.

Incoraggiati dal successo della *Tromba del Giudizio universale*, essi decisero di continuare la critica del sistema hegeliano, e di mostrare che in esso la filosofia dell'arte e la filosofia del diritto avevano lo stesso carattere rivoluzionario della filosofia della religione.

Marx, che questa volta si sarebbe addossato gran parte del lavoro comune, si accinse risolutamente a stendere questo nuovo scritto, che avrebbe dovuto intitolarsi: *L'odio di Hegel contro l'arte religiosa e cristiana e la sua distruzione di tutte le leggi dello Stato.*[115] Essendo incline ad approfondire tutte le questioni, prima di dare inizio alla stesura del libro si mise a studiare l'arte e la storia delle religioni, e

[112] Le recensioni in "Annali tedeschi," 22 dicembre 1841: *La Tromba del Giudizio universale*, "Athenaeum," 20 novembre 1841, nº 46: E. Meyen, *La Tromba dell'ateo.*

[113] Ruge, *Corrispondenza*, vol. I, p. 249, lettera di Ruge a Fleischer, 13 dicembre 1841: "Avete letto la *Tromba*? È un libro di enorme importanza, soprattutto politica: esso giustifica e rende irreparabile la rottura tra la filosofia e tutto il positivismo. Come il cristianesimo si orienta verso il cattolicesimo, cosí la filosofia evolve verso l'umanesimo."

[114] Mega, I, vol. I², p. 262, lettera di G. Jung a Ruge, 29 nov. 1841: "Avete letto *La Tromba* contro Hegel? Se non lo sapete ancora, posso dirvi in tutta segretezza che è opera di Bauer e di Marx. Leggendola, ho riso proprio di gusto!"

[115] In una nota della *Tromba del Giudizio universale* (p. 163), B. Bauer aveva preannunciato la pubblicazione della Seconda Parte dell'opera, col titolo: *Hegels Hass gegen die religiöse und christliche Kunst und seine Auflösung aller positiven Staatsgesetze.*

fece un'analisi della *Filosofia del diritto* di Hegel.[116]

Di conseguenza, la seconda parte della *Tromba del Giudizio universale* non fu portata a termine con la stessa rapidità della prima, che Bauer aveva steso in dieci giorni. Tuttavia, alla fine di dicembre del 1841, essa doveva essere quasi ultimata: infatti Bauer scriveva a Ruge ch'egli aveva finito la sua parte, e che Marx stava dando l'ultimo tocco alla sua.[117] Ma proprio allora *La Tromba del Giudizio universale* fu proibita e sequestrata in Prussia, e l'editore Wigand esitò a pubblicare il seguito.[118] Nel frattempo, essendosi gravemente ammalato il barone di Westphalen, Marx tornò a Treviri, dove rimase fino all'aprile del 1842, e rinunciò a portare a termine il suo lavoro.

Quindi Bauer ultimò da solo il libro,[119] che, ridotto alla sola critica della concezione hegeliana della religione e dell'arte, uscí il 1° giugno 1842 a Lipsia, col titolo: *La dottrina religiosa ed estetica di Hegel giudicata dal punto di vista della fede*.[120]

Questo libro comprendeva due parti. Nella prima, Bauer sottoponeva a nuova critica la *Filosofia della religione* di Hegel; ma, avendo quasi esaurito la materia nella *Tromba del Giudizio universale*, non aggiungeva molto alla sua argomentazione. Nella seconda, egli mostrava che Hegel non si contentava di attaccare la religione cristiana nella sua parte dogmatica, ma l'accusava anche di essere ostile all'arte. In realtà, questa seconda parte non dedicava molto spazio all'arte: anch'essa, come la prima, trattava soprattutto di religione.[121]

[116] *Karl Marx. Chronik seines Lebens* [*K. Marx. Cronaca della sua vita*], Mosca, 1934, p. 9; cfr. MEGA, I, vol. I², p. 264, lettera di B. Bauer a Ruge, 6 dicembre 1841: "Il mio collaboratore Marx continua a lavorare alla *Tromba* contro l'ultimo baluardo del Demonio. Sarà un'opera molto approfondita."

[117] MEGA, I, vol. I², p. 265, lettera di B. Bauer a Ruge, Bonn, 24 dic. 1841: "Nel frattempo, la seconda parte della *Tromba*, il cui testo è ormai ultimato — ho finito oggi la mia parte, e a Marx non resta altro che dare alla sua l'ultimo tocco — solleverà di nuovo i problemi, e mostrerà alla gente che si tratta di una cosa seria."

[118] *Ibid.*, pp. 265-266, lettera di B. Bauer a Marx (a Treviri), 26 gennaio 1842.

[119] *Ibid.*, stessa lettera: "Domani o dopodomani spedirò il mio manoscritto — ho finito proprio ora di stendere anche la prefazione. Adesso non ti rimane che spedire il tuo."

[120] *Hegels Lehre von der Religion und Kunst vom Standpunkt des Glaubens beurteilt*, Lipsia, Wigand.

[121] Questa seconda parte era intitolata *L'odio di Hegel contro la Storia sacra e l'arte degli scrittori sacri*, comprendeva 6 capitoli: I: "Il mondo sacro"; II: "I limiti delle diverse arti"; III: "La redazione della Storia sacra"; IV: "La spiegazione mitica della Storia sacra"; V: "La bellezza soprannaturale della Storia sacra"; VI: "L'assorbimento della religione nell'arte."

Siccome è scritto nella prefazione che il libro è opera di due autori,[122] si è voluto supporre che Marx ne avesse steso la seconda parte.[123] A questa congettura si può obiettare [124] che K. Marx era ammalato nel momento in cui avrebbe dovuto spedire il suo manoscritto,[125] che il 5 marzo 1842, cioè quando si cominciò a stampare il libro, egli offrí al Ruge un lungo articolo sull'arte cristiana,[126] e che il 20 marzo decise di rifonderlo completamente togliendogli il suo carattere parodistico e dandogli un tono di maggior serietà.[127] Del resto, le due parti presentano una unità di pensiero e di stile, una profonda conoscenza della Bibbia, e un virtuosismo nell'uso delle citazioni, tali che dimostrano che Bruno Bauer ne fu il solo autore. Egli ha accennato nella prefazione ad un collaboratore, perché pensava che Marx avrebbe fatto pervenire in tempo all'editore la parte del libro di cui si era incaricato.

Questo libro segnò la fine della collaborazione tra Bauer e Marx: quest'ultimo, infatti, non condivideva le idee di Bauer sulla funzione dell'autocoscienza e l'importanza della critica religiosa nello sviluppo del mondo. Pur ammettendo con Bauer la necessità di dare alla dottrina hegeliana un carattere rivoluzionario, egli si rifiutava di ridurre l'azione ad una critica meramente negativa, e di credere che la trasformazione del mondo potesse essere realizzata dall'autocoscienza: egli riteneva infatti che quest'ultima, isolandosi dal reale, si condannasse a non poter operare su di esso. Era d'accordo con Ruge nel pensare che questa trasformazione non potesse essere il risultato di un'astratta critica teorica, limitata esclusivamente alla sfera religiosa, ma dovesse risultare da una critica rispondente alla realtà politica e sociale, e tale da condurre all'azione pratica. In quel momento, egli si andava sempre piú distaccando dai problemi estetici e religiosi, ed era sempre piú attratto dalla lotta politica. Questo desiderio di azione che, allontanandolo da Bauer e dai Giovani Hegeliani di Berlino, lo riavvicinava a Ruge, doveva presto spingerlo definitivamente nell'attività politica.

[122] *Hegels Lehere von der Religion und Kunst* [*La dottrina religiosa ed estetica di Hegel*], Prefazione, p. 2: "Ci siamo divisi i compiti, in modo che ciascuno ha steso una delle due parti in cui l'opera è suddivisa."

[123] *Archivio per la storia del socialismo e del movimento operaio*, VII, 1916, pp. 332-363, G. Mayer, *Marx e la Seconda Parte della Tromba.*

[124] *Ibid.*, VIII, pp. 389-395, risposta di M. Nettlau, *Marx Analecten.*

[125] Mega, I, vol. I^2, p. 267, lettera di K. Marx a Ruge, 10 febbraio 1842.

[126] *Ibid.*, p. 268, lettera di K. Marx a Ruge, 5 marzo 1842.

[127] *Ibid.*, pp. 271-272, lettera di K. Marx a Ruge, 20 marzo 1842.

Invece di terminare l'articolo sull'arte cristiana che aveva proposto a Ruge, scrisse per gli *Annali tedeschi* un articolo sulla censura, che inviò il 10 febbraio 1842.[128]

Questo articolo, che segnava il suo ingresso nella vita politica, era una critica delle istruzioni che Federico Guglielmo IV aveva dato ai censori il 24 dicembre 1841.

L'editto del 18 ottobre 1819, che disciplinava la censura, ed era ispirato alle decisioni del Congresso di Karlsbad contro i "demagoghi," aboliva di fatto ogni libertà di stampa. Intendendo amministrare il regno in modo patriarcale, Federico Guglielmo IV voleva che l'opinione dei suoi sudditi potesse giungere fino a lui attraverso la stampa. Fu questo il motivo che lo indusse a disporre un'attenuazione della censura. Tuttavia, poiché non aveva intenzione di concedere una vera e propria libertà di stampa, egli annullava di fatto le sue concessioni vietando alla stampa di diffondere teorie "false e nefaste." Contemporaneamente, mostrando di qual natura fosse il suo liberalismo, egli prendeva severi provvedimenti contro la stampa d'opposizione; dopo aver proibito, nel giugno 1841, gli *Annali di Halle,* in dicembre, proprio nel momento in cui indirizzava ai censori le sue nuove istruzioni, sopprimeva l'*Athenaeum*.

Queste istruzioni, che contenevano soltanto vaghe prescrizioni che invitavano i censori a sopprimere solo le critiche "menzognere e ostili," suscitarono tra gli intellettuali liberali, e specie tra i Giovani Hegeliani di Berlino, un vero e proprio entusiasmo. Sino allora imbavagliati dalla censura, essi vi vedevano le premesse della totale libertà di stampa, che consideravano come la condizione necessaria di ogni progresso. Cosí, ad esempio Buhl scriveva: "Accettiamo ciò che ci tocca in sorte in modo cosí inaspettato, e consideriamolo come un'importante conquista. Approfittiamo del momento propizio; anche se esso dovesse rivelarsi in seguito una grossa illusione, è un grande e bello episodio, e molti di questi formano per un popolo una bella vita ed una bella storia... Comincia per noi un periodo di educazione politica; non siamo ancora dichiarati maggiorenni, ma almeno abbiamo

[128] KARL MARX, *Scritti politici giovanili*, Torino, 1950, pp. 25-53. [MEGA, I, vol. I¹, pp. 151-173.] *Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*; cfr. MEGA, I, vol. I², p. 260, lettera di K. Marx a Ruge, 10 febb. 1842: "Mi permetto di mandarvi questa critica come modesto contributo agli *Annali tedeschi.*"

modo di dimostrare che il nostro lungo tirocinio non è stato inutile." [129]

Karl Marx, che non condivideva il loro entusiasmo, mostrava nel suo articolo che le disposizioni apparentemente liberali contenute in quelle istruzioni non servivano ad altro che a mascherare l'intrinseca incompatibilità tra libertà di stampa e censura; svelando l'ipocrisia di queste misure pseudoliberali, egli voleva rafforzare l'ardore combattivo di tutti quelli che lottavano per il progresso. Il difetto essenziale di queste istruzioni era di non colpire la radice stessa del male, la censura: da ciò la loro ambiguità, che si manifestava in ognuno dei loro articoli. Cosí, esse autorizzavano la ricerca della verità, ma la volevano limitata, modesta, cosa che, diceva Marx, equivaleva a proibirla, perché per sua natura questa ricerca non riconosce e non ammette limiti. " Se la moderazione," egli scriveva, " forma la caratteristica dell'esame essa è piuttosto un segno del timore davanti alla verità che davanti alla menzogna. È un ostacolo a ogni passo che faccio. È il timore di trovare il risultato, che si vuole imporre all'esame, è uno schermo davanti alla verità." [130]

Lungi dall'attenuare la censura, queste istruzioni ne costituivano di fatto un aggravamento, perché alle vecchie restrizioni ne aggiungevano delle nuove. Mentre infatti il vecchio editto, d'ispirazione razionalistica, si limitava a vietare la critica dei principi generali della religione, le nuove istruzioni, d'ispirazione pietistica, proibivano la critica " frivola e ostile " della religione cristiana, il che di fatto sopprimeva ogni critica, non potendo questa non essere o frivola, cioè superficiale, o ostile, cioè diretta contro il principio stesso, contro l'essenza della religione.[131]

D'altra parte, conservando le prescrizioni del vecchio editto, queste istruzioni mettevano capo ad insolubili contraddizioni. Infatti, il divieto di confondere la religione con la politica, che nel vecchio editto era giustificato, era addirittura in contrasto coi principi dello Stato

[129] L. Buhl, *La missione della stampa prussiana* cit., Berlino, 1842, pp. 3-4. (Cit. da B. Bauer, *Ascesa e caduta del radicalismo*, vol. I, p. 29.) "La Gazzetta renana," 25 genn. 1842: " Le nuove istruzioni sulla censura ci hanno riempito di gioia, di coraggio e di fiducia. Certo, non abbiamo ancora ottenuto la libertà di stampa, ma abbiamo un decreto, che, se ben compreso e applicato, aprirà la strada ad un immenso progresso nella vita politica."

[130] K. Marx, *Scritti politici giovanili* cit., p. 29. [Mega, I, vol. I[1], pp. 153-154.]

[131] Mega, I, vol. I[2], pp. 158-159.

cristiano, sottomesso all'autorità della Chiesa, perché separando in tal modo la politica dalla religione esse limitavano il potere e l'azione della Chiesa.

" Ma se riducete la religione alla politica, allora è una prepotenza insopportabile, anzi irreligiosa, il voler decidere con mentalità laica in che modo la religione debba presentarsi sulla scena politica. Chi per spirito religioso vuole allearsi con la religione deve concederle un voto decisivo in tutte le questioni." [132] Lo stesso valeva per la disposizione data al censore di sopprimere tutto ciò che risultasse contrario alla morale.

Questa prescrizione, infatti, ledeva la religione, perché lasciava supporre che la morale fosse indipendente da essa, e che i loro principi fossero diversi, cosa incompatibile con la nozione di Stato cristiano. " Il legislatore specificamente cristiano non può riconoscere la morale come sfera indipendente santificata in se stessa dal momento che ne rivendica alla religione l'essenza interiore e universale." [133]

Oltre ai peggioramenti che apportavano, e alle contraddizioni che racchiudevano, queste istruzioni presentavano infine il grave pericolo di abolire ogni norma rigorosa, ogni criterio oggettivo, sostituendo ad essi il giudizio soggettivo e quindi arbitrario del censore. Esse prescrivevano infatti al censore di tener conto soprattutto della tendenza dello scrittore; e questa censura della tendenza, che di fatto privava lo scrittore di ogni garanzia, diventava un comodo strumento per sopprimere ogni libertà di stampa.[134]

Il potere assoluto, che in tal modo veniva conferito al censore, era reso ancor piú pericoloso dal fatto che gli venivano attribuite *a priori* tutte le qualità.

Ispirandosi a Hegel e a Feuerbach ad un tempo, Marx rimproverava al governo di attribuire al censore in quanto individuo una perfezione che poteva appartenere soltanto alla collettività, alla stampa, che rappresentavano l'idea non nella sua particolarità, ma nella sua universalità:

[132] K. MARX, *Scritti politici giovanili* cit., p. 37. [MEGA, I, vol. I¹, p. 160.]
[133] *Ibid.*, p. 37. [MEGA, vol. cit., p. 161.]
[134] *Ibid.*, pp. 38-39: " La *tendenza* diventa per esse il criterio principale, anzi ne è l'idea informatrice, mentre nell'editto la parola tendenza non si trova neppure. In che cosa consista nemmeno le istruzioni lo spiegano... Leggi che hanno per oggetto non già un'azione come tale, ma le intenzioni della persona che la compie, non sono che le sanzioni positive dell'illegalità." [MEGA, vol. cit., pp. 161-162.]

" La vera e propria immodestia," diceva, " consiste nell'ascrivere a singoli individui la perfezione della specie. Il censore è un individuo particolare, la stampa invece si completa fino a diventare genere... Vi aspettate che i funzionari siano per svolgere la loro attività del tutto impersonalmente, senza rancori, passione, stupidità e debolezza umana. Sospettate che l'impersonale, le idee, siano piene di rancori personali e di bassezza individuale." [135]

Quindi, prendendo un tono ironico, ad un tempo scherzoso e amaro, domandava al governo perché, invece di impiegare siffatti lumi di scienza per censurare cattivi giornali, non li utilizzasse piuttosto nella redazione di un foglio ufficiale, che non avrebbe potuto non essere perfetto. " Per uno Stato che possiede colonne simili per una stampa perfetta," scriveva, " è dunque il caso di darsi tanta briga? Agisce esso in conformità al suo scopo facendo di questi uomini i guardiani di una stampa difettosa, cioè abbassando il perfetto al fine di elevare l'imperfetto? " [136]

Egli concludeva dicendo che queste istruzioni, lungi dall'attenuare la censura, non avrebbero fatto altro che aggravarla, e che, essendo cattiva in sé, la censura non doveva essere attenuata, ma soppressa.[137]

In questo articolo, in cui, col suo spirito intransigente, ostile ad ogni compromesso, metteva a nudo lo pseudoliberalismo di queste istruzioni, si manifestavano già le sue brillanti doti di polemista, e in particolare la sua capacità di distruggere la tesi dell'avversario, riducendola ad una contraddizione, e di mettere in risalto tale contraddizione con un'avvincente formula antitetica.[138]

Nella lettera d'accompagnamento inviata a Ruge il 10 febbraio 1842, egli lo pregava di affrettare la stampa di questo articolo, temendo, diceva, che il censore censurasse la sua censura.[139] Il suo presentimento non lo aveva ingannato. Infatti, nella risposta del 25 febbraio, Ruge gli scriveva che la censura, infierendo contro gli *Annali tedeschi*, rendeva impossibile la pubblicazione del suo articolo.[140]

135 *Ibid.*, p. 42. [MEGA, vol. cit., pp. 164-165.]

136 *Ibid.*, p. 47. [MEGA, vol. cit., p. 169.]

137 *Ibid.*, p. 53: " La cura radicale per la censura sarebbe la sua abolizione." [MEGA, vol. cit., p. 173.]

138 *Ibid.*, p. 42: " La censura sulle tendenze e le tendenze della censura sono un regalo delle nuove istruzioni liberali." [MEGA, vol. cit., p. 165.]

139 MEGA, I, vol. I², p. 173.

140 *Ibid.*, lettera di Ruge a K. Marx, 25 febb. 1842: " Proprio nel momento

Durante il mese di gennaio, impedito dalla grave malattia del barone di Westphalen, che doveva morire il 3 marzo, e dall'inasprirsi dei suoi dissensi con la madre, presso cui non abitava piú, ed essendosi inoltre lui stesso ammalato, egli aveva lavorato soltanto al suo articolo sulla censura, nonostante le esortazioni di Bauer, che lo invitava a portare finalmente a termine la parte del libro che gli era stata affidata.[141]

Non avendo ancora abbandonato ogni speranza di diventare professore di filosofia, egli pensò a tal fine di far stampare la sua tesi, e ne scrisse una nuova prefazione.[142]

Rimessosi dalla sua malattia, proseguí i suoi studi di storia della religione e dell'arte, e progettò di scrivere una recensione del libro di W. Vatke, *La libertà umana nei suoi rapporti col peccato e con la grazia divina,* e del libro di K. Bayer, *Considerazioni sul concetto di spirito morale;* ma non diede corso a questi progetti.[143]

All'inizio di marzo, a Ruge che gli aveva annunciato la sua intenzione di pubblicare in Svizzera, sotto il titolo di *Anekdota Philosophica,* gli articoli degli *Annali tedeschi* che erano stati censurati,[144] egli rispondeva che approvava il suo progetto, e, inoltre, gli diceva di esser disposto a mandargli due articoli: una critica dell'arte cristiana, che in origine avrebbe dovuto costituire l'argomento della seconda parte della *Tromba del Giudizio universale,* e una critica della *Filosofia del diritto* di Hegel, in cui si proponeva di dimostrare che la chiave di

in cui ho ricevuto il vostro articolo sulla censura, la censura prussiana della tendenza entrava in azione contro gli *Annali tedeschi.* Da otto giorni il censore sopprime tutto ciò che è 'cattiva tendenza': potete immaginare quale sia il suo bersaglio. Il vostro articolo è diventato impubblicabile: essi respingono tutto ciò che puzza di Bauer, di Feuerbach o di me stesso."

[141] *Ibid.,* p. 266, lettera di Bruno Bauer a K. Marx, 26 genn. 1842.

[142] *Ibid.,* p. 327.

[143] *Ibid.,* p. 267, lettera di K. Marx a Ruge, 10 febb. 1842.

[144] *Ibid.,* pp. 267-268, lettera di Ruge a K. Marx, 25 febb. 1842: "Ho messo insieme una scelta di graziosi e piccanti articoli, che rappresentano un bello schiaffo per la censura; a tal fine, vi chiedo il permesso di pubblicare il vostro articolo, insieme agli altri articoli censurati, in Svizzera, sotto il titolo di *Anekdota Philosophica* di Feuerbach, Bauer, Ruge ed altri, se non volete che compaia il vostro nome. Il vostro articolo dovrebbe esser posto all'inizio: seguirebbero una critica delle misure di repressione adottate in Sassonia, che verrebbero presentate come una conseguenza del sistema prussiano; delle 'Tesi per la riforma della filosofia' di Feuerbach; una mia critica del suo libro; gli articoli di B. Bauer su Lazzaro. Credo che tutto ciò non mancherà di fare il suo effetto... Scrivetemi, voi e B. Bauer, se approvate il piano degli *Anekdota.*"

volta di questa filosofia, la monarchia costituzionale, era un'istituzione viziata da interne contraddizioni.[145]

Alla fine del mese, ritornando, in una lettera a Ruge, al suo articolo sull'arte cristiana, egli esprimeva la sua intenzione di mutarne il tono e la forma parodistica, e di trasformarlo in un'analisi piú approfondita della religione e dell'arte cristiana.[146]

Il 26 marzo 1842, Ruge gli rispondeva invitandolo, un po' incertamente, a non affrettarsi a mandargli gli articoli promessi, perché gli *Anekdota* non sarebbero usciti prima della fine di aprile.[147] Ma a questa data, Marx, che era tornato a Bonn presso Bauer, gli mandava, riguardo agli articoli, una lettera di scuse, in cui diceva che un mese di litigi familiari gli aveva reso impossibile qualsiasi lavoro. Per riparare a questo ritardo, gli prometteva ora quattro articoli: *Sull'arte religiosa, Sui romantici, Il manifesto filosofico della Scuola storica del diritto, I filosofi* " *positivi.*" [148]

Questi articoli erano uniti tra di loro da stretti legami e da una base comune, la critica dei fondamenti ideologici dello Stato prussiano.

Prima di stenderli, egli dovette intraprendere serie ricerche. Lesse, prendendone appunti, i seguenti libri: *La storia generale critica delle*

145 *Ibid.*, pp. 268-269, lettera di K. Marx a Ruge, 5 marzo 1842: " Approvo senza riserve il piano degli *Anekdota Philosophica.* Inoltre, ritengo sia meglio che citiate il mio nome assieme a quelli degli altri collaboratori. Una manifestazione di questo genere vieta, per il suo stesso carattere, l'anonimato. L'improvviso risveglio della censura renderà forse impossibile la pubblicazione del mio studio sull'arte cristiana, che avrebbe dovuto costituire la seconda parte della *Tromba.* Non pensate che sia possibile inserirlo sotto nuova forma negli *Anekdota?*

" Un altro articolo, che avevo parimenti destinato agli ' Annali tedeschi,' è una critica del *Diritto naturale* di Hegel, nella parte che tratta della costituzione interna. L'essenziale di questo articolo è la critica della monarchia costituzionale, che viene presentata come un'istituzione ibrida, minata da interne contraddizioni."

146 *Ibid.*, p. 272, lettera di K. Marx a Ruge, 20 marzo 1842: " Quanto ai miei articoli, penso adesso che quello sull'arte cristiana, che ormai è diventato un articolo su *La religione e l'arte considerate nei loro rapporti con l'arte cristiana,* debba essere completamente trasformato. Bisogna abbandonare il tono usato nella *Tromba,* rinunciare a questo modo fastidioso di presentare ogni cosa sotto forma hegeliana, e sostituire ad essa una forma di esposizione piú libera e insieme piú approfondita. In questo articolo, non ho potuto evitare di parlare del carattere generale della religione: ciò mi ha posto in contrasto con Feuerbach, non sul principio, ma sul modo di concepirlo. In ogni modo la religione non ci guadagna nulla."

147 *Ibid.*, p. 273.

148 *Ibid.*, pp. 273-274, lettera di K. Marx a Ruge, Bonn, 27 aprile 1842: " Non vi impazientite se i miei articoli tardano ancora qualche giorno, ma solo qualche giorno, a pervenirvi... Ho quasi finito. Vi manderò quattro articoli: 1) *Sull'arte religiosa*; 2) *Sui romantici*; 3) *Il manifesto filosofico della Scuola storica del diritto*;

religioni, di C. Meiners; il *Trattato della morale dei Padri della Chiesa,* di J. Barbeyrac; le *Idee sulla mitologia dell'arte,* di C. A. Boettiger; *La pittura dei Greci, ossia la nascita, lo sviluppo, l'apogeo e la decadenza della pittura,* di J. J. Grund; *Ricerche sull'arte italiana,* di C. F. von Rumohr; *Il culto degli dei feticci, ossia paragone delle antiche religioni dell'Egitto con la religione attuale dei negri,* di de Brosses,[149] da cui ricavò le sue prime idee sulla funzione del feticismo.[150]

Di tutti questi articoli, Marx ne scrisse di fatto uno solo: quello sul *Manifesto della Scuola storica del diritto,* che non uscí sugli *Annali tedeschi,* ma sulla *Gazzetta renana,* e mandò a Ruge solo un piccolo articolo su *Lutero arbitro tra Strauss e Feuerbach,* che fu pubblicato sugli *Anekdota.*[151]

Questo articolo si riferiva ad una polemica sui rapporti tra Strauss, Bauer e Feuerbach, che negli *Annali di Halle* aveva già dato materia a tre articoli. Gli autori dei primi due, non comprendendo la necessità del passaggio da Strauss a B. Bauer e a Feuerbach, temevano che la critica filosofica mettesse capo ad una continua negazione dei risultati precedentemente acquisiti.[152] L'autore del terzo articolo, sollevando il problema del miracolo, prendeva posizione per Strauss, che vedeva

4) *I filosofi 'positivi,'* che ho ridotti alquanto malconci. Questi articoli sono legati l'uno all'altro dal loro contenuto. Riceverete soltanto un estratto del mio studio su *L'arte cristiana,* che nel frattempo ha quasi assunto le proporzioni di un libro, e mi ha indotto ad intraprendere ricerche di ogni specie, che mi terranno occupato ancora per un certo tempo."

[149] *Ibid.,* pp. 114-118.

[150] Nella sua lettera a Ruge del 20 marzo 1842 (cfr. MEGA, I, vol. I², pp. 270-271) si può trovare una prima espressione dell'influsso di questi studi sulla sua concezione della religione cristiana e della funzione del feticismo: "È curioso vedere come la credenza nell'imbestiamento dell'uomo sia diventata un dogma e un principio di governo. Ma ciò non è in contrasto col sentimento religioso, perché l'adorazione degli animali è forse la forma piú logica di religione, ed è probabile che presto non si dovrà piú parlare di antropologia, ma di zoologia religiosa."

[151] K. MARX, *Scritti politici giovanili* cit., pp. 54-56: *Lutero arbitro tra Strauss e Feuerbach.* [MEGA, I, vol. I¹, pp. 174-175.] Pur avendo scritto quest'articolo nel gennaio 1842, Karl Marx lo mandò a Ruge solo in novembre. Cfr. HANSEN, *Rheinische Briefe und Akten,* vol I, p. 347, lettera di G. Fleischer a G. Jung, 16 dicembre 1842.

[152] "Annali tedeschi," nº 105, 1 nov. 1841: *Vorläufiges über Bruno Bauers Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* [*Note provvisorie sulla critica della Storia evangelica dei Sinottici di B. Bauer*]. "Annali tedeschi," 10 genn. 1842: *Zwei Vota über das Zerwuerfnis zwischen Kirche und Wissenschaft. I: Ueber die Anstellungsfähigkeit der neuesten Kritiker: Strauss, Feuerbach und Bruno Bauer* [*Due voti sul conflitto tra Chiesa e Scienza. I: Dell'idoneità dei recenti critici: Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer, ad ottenere una cattedra universitaria*].

in esso una manifestazione dell'onnipotenza dello spirito, contro Feuerbach, che lo considerava come la realizzazione soprannaturale, mediante l'immaginazione, di un desiderio umano.[153] Nel suo articolo, Karl Marx, sotto lo pseudonimo di "Un non-berlinese,"[154] prendeva posizione a favore di Feuerbach, e, servendosi dell'accorgimento già usato nella *Tromba del Giudizio universale*, lo giustificava con citazioni da Lutero, il quale, mostrando che la religione era nata dal timore e dai desideri degli uomini, gli dava implicitamente ragione.

In questo articolo, l'influsso di Feuerbach su Marx si rivelava già assai profondo, non solo per la sua apologia dell'ateismo, ma anche per il suo ripudio della filosofia speculativa, cui tendeva a sostituire una concezione materialistica del mondo.

"Chi dei due ha ragione," scriveva, "nella questione recentemente sollevata, circa il concetto del miracolo? Strauss, che tratta l'argomento da teologo e quindi si dimostra prevenuto, o Feuerbach, che lo considera da non-teologo e perciò liberamente? Strauss che vede le cose come appaiono agli occhi della teologia speculativa, oppure Feuerbach, che le vede cosí come sono? Strauss, che non giunge a nessun giudizio decisivo riguardo al miracolo e inoltre rivendica attraverso il miracolo una particolare potenza spirituale, diversa dal desiderio — come se il desiderio non fosse appunto questa potenza dello spirito dell'uomo da lui rivendicata; come se, ad esempio il desiderio di essere libero non fosse già il primo atto della libertà, oppure Feuerbach, che taglia corto e dichiara: 'Il miracolo è la realizzazione di un desiderio naturale e umano, concretatosi in modo soprannaturale'?"[155] "Ed a voi, teologi e filosofi speculativi, do questo consiglio: liberatevi dai concetti e pregiudizi della filosofia speculativa del passato, se mai desiderate giungere alle cose come sono realmente, cioè alla verità. Non v'è altra strada che vi porti alla verità e alla libertà, se non quella che passa attraverso il *Feuer-bach* (il torrente di fuoco). Il *torrente-di-fuoco* è il purgatorio dell'epoca presente."[156]

Adducendo a pretesto dei dissidi familiari, Marx continuava a pascere Ruge di promesse: fino al momento della stampa degli *Anek-*

[153] "Annali tedeschi": *Christentum und Antichristentum. Ein Philosoph* [*Cristianesimo ed anticristianesimo. Un filosofo*].

[154] K. Marx era stato indotto a firmare cosí il suo articolo dal fatto che gli autori dei primi due articoli si erano firmati "Un berlinese," e "Un altro berlinese."

[155] K. Marx, *Scritti politici giovanili* cit., pp. 54-55. [Mega, I, vol. I¹, p. 174.]

[156] *Ibid.*, p. 56. [Mega, vol. cit., p. 175.]

dota, vi fu tra di loro un continuo scambio di lettere, nelle quali, agli inviti sempre piú pressanti di Ruge, egli rispondeva con scuse e con nuove promesse.[157]

Il vero motivo di questi continui rinvii era che in quel momento egli si stava distaccando dalla filosofia critica e dagli *Annali tedeschi*, che per il suo gusto rimanevano troppo avulsi dalla vita e dall'azione, per partecipare direttamente alla lotta politica intrapresa dalla *Gazzetta renana*. Ciò doveva segnare per lui l'ingresso in un ambiente nuovo, l'ambiente della borghesia industriale e commerciale di Colonia, e in una nuova vita, che era caratterizzata non piú dalla critica filosofica della politica e della religione, ma dalla lotta per l'effettiva realizzazione del liberalismo democratico, non piú sul terreno filosofico, ma nel quadro della vita politica e sociale.

[157] *Ibid.*, vol. I², p. 275, lettera di Ruge a Marx, giugno 1842: "Dalla vostra ultima lettera della fine di aprile, in cui mi promettevate di inviarmi al piú presto i vostri articoli per gli *Anekdota*, non ho piú ricevuto vostre notizie." *Ibid.*, p. 277, lettera di K. Marx a Ruge, 9 luglio 1842; *ibid.*, p. 281, lettera di Ruge a K. Marx, 21 ottobre 1842.

Riepilogo della Parte prima

Karl Marx e Friedrich Engels sono entrambi nati e cresciuti nel periodo controrivoluzionario della Santa Alleanza, e nella provincia economicamente e socialmente piú sviluppata della Prussia, la Renania, dove piú profonda era stata l'influenza francese, e piú aspra la lotta tra il movimento liberale e democratico e le forze controrivoluzionarie.

Sia pure per vie diversissime, entrambi dovevano partecipare a questa lotta sin dall'adolescenza. Marx, che era cresciuto in una famiglia e in un ambiente liberale e illuminato, sarebbe stato immediatamente condotto alle idee liberali e democratiche dalla sua prima educazione e formazione. Engels, invece, prima di giungere ad esse, avrebbe dovuto liberarsi dalle idee pietistiche e reazionarie della sua famiglia e del suo ambiente.

Essi nascevano nel momento in cui, dopo la festa della Wartburg (1817), il primo movimento liberale e democratico veniva duramente schiacciato dalle persecuzioni contro i "demagoghi" e dall'inasprimento della censura.

Questo movimento doveva rinascere piú potente e piú consapevole dei suoi fini dopo la Rivoluzione del 1830, sia per effetto di questa, che in conseguenza della creazione, avvenuta nel 1834, dell'Unione doganale, che era destinata a determinare, oltre che un rapido slancio dell'economia tedesca, un rafforzamento della borghesia, e la formazione di un proletariato piú numeroso, specie nella regione industriale della Ruhr.

Questo movimento liberale e democratico assunse in un primo tempo un carattere politico, e toccò il suo apogeo nel 1832, con la festa di Hambach: ma fu presto represso in seguito alla ripresa delle persecuzioni contro i "demagoghi." Esso doveva essere sostituito da un

movimento a carattere letterario, il movimento della " Giovane Germania," che diffuse tra il pubblico colto — che sino allora era rimasto sotto l'influenza del romanticismo, e che dopo la repressione controrivoluzionaria del 1819 si era disinteressato delle questioni politiche e sociali — idee liberali e tendenzialmente socialiste.

Mentre il liberalismo si sviluppava in conseguenza del rafforzamento della borghesia, l'immiserimento degli artigiani e il rapido aumento del proletariato favorivano la nascita di un movimento socialista e comunista.

Questo movimento si formò dapprima in Francia e in Svizzera, dove si erano costituite società segrete tedesche, che raccoglievano intellettuali in esilio e artigiani. Questi andavano a poco a poco diffondendo in Germania idee socialiste e comuniste, che trovavano, via via che il proletariato si rafforzava, sempre maggior risonanza.

La diffusione di queste idee, coll'andar del tempo, doveva provocare una scissione nell'opposizione liberale e democratica. Mentre infatti la tendenza liberale difendeva sostanzialmente gli interessi di classe della borghesia, la tendenza democratica, che progressivamente evolveva verso il socialismo e il comunismo, avrebbe assunto sempre piú decisamente la difesa degli interessi della classe operaia.

Queste due correnti, l'una liberale e l'altra tendenzialmente socialista, del movimento di opposizione erano già comparse nella " Giovane Germania," i cui scrittori, oltre alle idee essenziali del liberalismo francese, diffondevano anche le idee sansimoniane.

Ridotta al silenzio nel 1835 con la proibizione dei suoi libri, la " Giovane Germania " veniva sostituita da un nuovo movimento politico, non piú a carattere letterario, ma filosofico: quello della " Sinistra hegeliana," a cui Marx e Engels avrebbero preso parte dopo la loro prima educazione familiare e scolastica.

Educato da un padre illuminato e conquistato ad un moderato liberalismo politico e religioso, Marx viene confermato in questa tendenza liberale dall'insegnamento dei suoi maestri, specie del Wyttenbach. Sotto l'influenza del barone di Westphalen, e anche, probabilmente, del profondo amore che nutriva per Jenny von Westphalen, egli si orienta per un certo tempo verso il romanticismo. Ma il romanticismo, staccandolo dal mondo, non poteva soddisfare le sue profonde aspirazioni, che sin da allora lo spingevano ad agire su di esso: quindi, presto lo abbandona, e, dopo aspri conflitti interni, trova nella filosofia

hegeliana, per influsso del suo maestro E. Gans, una dottrina rispondente alle sue aspirazioni.

Anche Engels giunge all'hegelismo, ma a prezzo di piú dure lotte e percorrendo un cammino piú tortuoso. Innanzi tutto, egli deve lottare aspramente per liberarsi dalle idee politiche e religiose reazionarie della famiglia e dell'ambiente in cui vive. Nella sua aspirazione alla libertà, egli rievoca dapprima le figure dei grandi eroi del passato, e in particolare quella di Sigfrido, che gli sembrava simboleggiasse meglio di ogni altra la lotta che le giovani generazioni dovevano condurre per emanciparsi da ogni tutela. Poi, si entusiasma per la " Burschenschaft," e in seguito per la " Giovane Germania," che in quel tempo rappresenta ai suoi occhi le idee nuove. Ma gli scrittori della " Giovane Germania," ad eccezione del Börne, non gli sembravano abbastanza propensi all'azione: quindi, per influsso di D. F. Strauss, che lo libera da ogni credenza religiosa, egli si orienta verso l'hegelismo, che stava allora diventando il terreno d'azione del liberalismo, e, assieme a K. Marx, viene trascinato nella lotta filosofica, religiosa e politica allora iniziata dalla Sinistra hegeliana.

La Sinistra hegeliana, che ebbe grandissima importanza nella formazione di Marx e di Engels, ebbe in Prussia e in Germania solo una importanza relativa; essa non era che una delle tre correnti del liberalismo tedesco: le altre due erano il movimento liberale d'ispirazione kantiana, che aveva centro a Königsberg, e il movimento liberale della Germania del Sud, d'ispirazione francese.

Questo movimento della " Sinistra hegeliana," che, come si è detto, doveva determinare in modo sostanziale il pensiero e l'azione di Marx e di Engels in questa prima fase della loro attività, era sorto alla fine del decennio 1830-1840 dalla scissione della scuola hegeliana in un'ala destra, che rimaneva fedele alla dottrina del Maestro, e in un'ala sinistra. Quest'ultima, nell'intento di adattare la dottrina alle aspirazioni liberali, ne respingeva il sistema reazionario, che considerava la religione cristiana e lo Stato prussiano come le forme definitive e perfette dello Spirito assoluto, e ne conservava soltanto la concezione rivoluzionaria dello sviluppo dialettico del mondo, al quale negava che si potesse fissare un limite o un termine.

Questa scissione della Scuola hegeliana aveva avuto origine, sul terreno religioso, in seguito alla critica a cui D. F. Strauss aveva sottoposto i Vangeli nella sua *Vita di Gesú*. In questo libro, Strauss aveva

in parte demolito il sistema di Hegel, negando l'identità, da questi affermata, della filosofia e della religione cristiana, e considerando quest'ultima nel suo aspetto storico, riducendola a creazioni mitiche del popolo ebraico. Inoltre, negando che lo sviluppo della Storia potesse essere risolto in uno sviluppo di concetti, egli distruggeva il parallelismo tra lo sviluppo dell'Idea assoluta e quello della Storia, e quindi scalzava la base stessa della dottrina hegeliana.

Costituendosi e rafforzandosi nel corso della lotta che si svolse intorno alla *Vita di Gesú,* la Sinistra hegeliana avrebbe trovato un organo per la difesa delle sue idee negli *Annali di Halle*, fondati nel 1838 da A. Ruge.

In assenza di qualsiasi movimento politico e di un regime parlamentare, il problema fondamentale per la Sinistra hegeliana, che nella vita politica prussiana era destinata a sostenere una parte effimera e di modesta importanza, era quello di trovare una forma di azione che le permettesse di appoggiare in modo efficace il movimento liberale.

Una prima soluzione a questo problema sarà data da von Cieszkowski: nei suoi *Prolegomeni alla filosofia della storia*, egli sosteneva che la filosofia hegeliana, che aveva avuto il merito di scoprire le leggi dello sviluppo della storia, ma le aveva applicate soltanto allo studio del passato, doveva essere utilizzata come strumento per determinare l'avvenire, e trasformata in una filosofia dell'azione.

Dopo di lui, B. Bauer dimostrava che questa filosofia dell'azione doveva essere realizzata dalla critica. Egli sviluppava la sua nuova concezione della filosofia dell'azione da una critica dei Vangeli, nei quali, a differenza di D. F. Strauss, non vedeva dei miti che traducevano le speranze del popolo ebraico, ma l'espressione delle aspirazioni di una nuova comunità, la comunità cristiana. Trasformando l'hegeliano spirito assoluto in coscienza universale, egli considerava la religione cristiana, rispetto alla religione ebraica, come un ulteriore grado di sviluppo di tale coscienza, e giungeva in tal modo ad una nuova concezione della storia. Facendo della coscienza universale l'elemento creatore e regolatore del mondo, egli mostrava come essa si sviluppasse, sotto forma di critica, attraverso una costante opposizione alla realtà concreta, opposizione che tende continuamente ad eliminare dal mondo gli elementi irrazionali che ostacolano lo sviluppo della coscienza universale.

Attraverso questa opposizione tra coscienza e sostanza, Bauer scal-

zava la filosofia hegeliana ancor piú profondamente di quel che avessero fatto D. F. Strauss e Cieszkowski: ritornando a Fichte, egli separava lo sviluppo dello spirito da quello del mondo, e considerava come elemento determinante del corso della storia, in luogo dello spirito, la coscienza universale in continua opposizione al mondo.

Questa filosofia critica fu adottata senz'altro dai membri della Sinistra hegeliana, i cosiddetti Giovani Hegeliani, che, nella loro impotenza e nel loro isolamento, erano facilmente portati a sopravvalutare il potere dello spirito, e a credere che il mondo potesse essere trasformato dalla sola azione della critica.

Mentre B. Bauer pensava che scopo essenziale della filosofia critica fosse di combattere la religione cristiana, che impediva allo Stato prussiano, da lui considerato, al pari di Hegel e degli altri Giovani Hegeliani, come l'incarnazione dello spirito assoluto, di realizzare la sua missione assicurando il trionfo della ragione, Ruge dava a questa filosofia un piú spiccato carattere politico, rivolgendo i suoi attacchi sugli *Annali di Halle* non tanto contro la religione cristiana quanto contro le tendenze reazionarie della Prussia. Affermando in linea di principio che la base dello Stato prussiano era la ragione e la libertà, che in Prussia avevano trovato la loro espressione religiosa e filosofica nel *Protestantesimo* e nell'*Illuminismo*, Ruge sperava, in un primo tempo, di convincere il governo prussiano della necessità di dare alla Prussia un carattere razionale, orientandola verso il liberalismo.

Questo tentativo di giustificare il liberalismo mediante un compromesso tra ragione e fede, filosofia e religione, fu immediatamente criticato da L. Feuerbach: egli dimostrò l'incompatibilità di queste due tendenze e, nella stessa occasione, attaccò la filosofia " positiva " di Hegel, che aveva anch'essa tentato di conciliarle.

Del resto, la speranza del Ruge di poter indurre il governo prussiano a concedere alla Prussia un regime liberale doveva ben presto rivelarsi inconsistente, soprattutto dopo l'ascesa al trono di Federico Guglielmo IV, che, rivelandosi ancor piú reazionario del padre, sognava di trasformare la Prussia in uno Stato cristiano medievale.

Questa politica reazionaria, diretta contro tutte le tendenze liberali, e in particolar modo contro quelle della Sinistra hegeliana, doveva indurre i Giovani Hegeliani ad inasprire le loro critiche contro lo Stato prussiano e ad entrare in lotta aperta contro di esso.

È a questo punto che Marx comincia a partecipare alla lotta della

Sinistra hegeliana. Sin dal primo momento, tuttavia, egli si differenzia su di una questione essenziale. All'opposto degli altri Giovani Hegeliani, egli era, come Engels, non soltanto liberale, ma anche democratico, perché sin dal primo momento si proponeva di difendere gli interessi del popolo preso nel suo complesso, e non quelli specifici della borghesia. Siccome, piú che criticare le condizioni politiche e sociali del suo tempo, egli intendeva trasformarle effettivamente, la critica teorica e astratta dei Giovani Hegeliani non poteva soddisfarlo.

Ciò spiega il carattere delle sue prime opere, che, pur essendo in apparenza molto lontane dai problemi del momento, tendevano di fatto a risolverli in modo nuovo, attraverso l'unione della filosofia critica e dell'azione pratica.

Questo vale in modo particolare per il suo primo scritto di rilievo, la sua tesi di laurea sulla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*. Affrontando il problema, fondamentale per la determinazione dell'attività umana, dei rapporti tra pensiero ed essere, spirito e mondo, egli prende posizione sia contro la soluzione hegeliana che contro quella dei Giovani Hegeliani.

Criticando la concezione epicurea secondo la quale l'uomo, per salvaguardare la sua libertà, deve distaccarsi ed isolarsi dal mondo, egli dimostra che questo atteggiamento, condiviso anche dalla filosofia critica, in cui la coscienza si afferma e progredisce solo attraverso una continua opposizione alla realtà concreta, alla sostanza, comporta una scissione tra l'uomo e l'ambiente in cui vive; scissione che, se può condurre ad una libertà teorica ed astratta, pone l'uomo nell'impossibilità di agire praticamente sul mondo per trasformarlo.

Attraverso questa critica di Epicuro, egli giungeva ad una nuova concezione dello sviluppo storico, che costituiva un superamento sia di quella hegeliana che di quella dei Giovani Hegeliani.

Invece di separare l'uomo dal suo ambiente, come facevano, ritornando a Fichte, i Giovani Hegeliani, e di spiegare lo sviluppo della storia con la costante opposizione dell'autocoscienza al mondo, egli conservava la nozione hegeliana della loro unità profonda, e pensava che il divenire della storia non fosse determinato dalla critica astratta, che conduce al dogmatismo e all'utopia, ma da una dialettica immanente, interna al mondo.

Per questa via, egli giungeva ad una prima concezione, invero ancora idealistica, della reciproca azione tra l'uomo e il suo ambiente,

e quindi riusciva, in una certa misura, a superare l'idealismo hegeliano, concependo il mondo come una realtà che esiste in sé, indipendentemente dallo spirito, anche se la sua trasformazione era ancora sostanzialmente determinata da esso.

Infatti, egli mostrava come lo sviluppo storico nasca dalla reciproca azione tra il mondo e lo spirito, e come essi si determinino a vicenda. Unito al mondo quando questo ha un carattere razionale, lo spirito forma con esso una totalità concreta, che trova la sua espressione nei grandi sistemi filosofici, come quelli di Aristotele e di Hegel; quando il mondo diventa irrazionale, lo spirito, sotto forma di volontà, si oppone ad esso per trasformarlo, e, a causa di questa separazione, si muta in una totalità astratta: il che si traduce, sul piano ideologico, nella dissoluzione dei grandi sistemi filosofici, ai quali succedono le dottrine dell'autocoscienza. Finalmente, via via che restituisce al mondo il suo carattere razionale, lo spirito si reintegra in esso, e torna quindi ad essere totalità concreta.

Questa nuova concezione del mondo, superando la metafisica speculativa di Hegel e la filosofia critica, a cui sostituiva il concetto del rapporto dialettico tra lo spirito e il mondo, entrambi intesi come elementi antitetici, dotati di realtà e di carattere specifici, doveva allontanare K. Marx sia dal dogmatismo che dall'utopismo e dall'individualismo anarchico, e guidarlo nell'attività politica, alla quale stava ormai per dedicarsi.

Contemporaneamente, anche Engels evolveva, sia pure per diversa via, verso un radicalismo democratico, che presentava già una leggera tinta di radicalismo sociale. Disgustato del carattere inumano del pietismo e della rigida ortodossia protestante, egli, per influsso di Schleiermacher, aveva conservato per un certo tempo la sua fede in un Ente soprannaturale, al di fuori di ogni religione dogmatica. La lettura della *Vita di Gesú,* di D. F. Strauss, distruggendo la sua fede nel soprannaturale, lo spinge decisamente ad orientarsi, in un primo tempo, verso il panteismo, quindi verso l'ateismo.

Questo radicalismo religioso è unito in lui ad un radicalismo politico, che risponde al suo desiderio di emanciparsi da tutti i pregiudizi familiari, politici e sociali. Convertito da Strauss, oltre che all'ateismo, all'hegelismo, egli si allontana abbastanza presto dagli scrittori della " Giovane Germania ": dopo una breve ventata di entusiasmo, egli rimprovera loro di mancare di carattere, facendo eccezione solo per il

Börne, in cui celebrava il coraggioso campione delle idee progressiste. Sin dal primo momento, egli interpreta l'hegelismo al modo dei Giovani Hegeliani; ma non si propone di realizzare il passaggio dal pensiero all'azione mediante la filosofia critica, bensí attraverso la sintesi di Börne, che simboleggiava l'azione, e di Hegel, che simboleggiava il pensiero.

Superando, come Marx, il liberalismo, egli propende, per influsso di Börne, verso un democratismo radicale, al quale, spinto da un sentimento di ribellione contro lo sfruttamento e l'oppressione della classe operaia, egli comincia a dare un'impronta sociale.

Intanto, il continuo inasprimento della politica reazionaria di Federico Guglielmo IV induce i Giovani Hegeliani ad accentuare i loro attacchi contro il governo prussiano.

Marx, assumendo ora, con Bauer, Feuerbach e Ruge, la direzione del movimento della Sinistra hegeliana, si va sempre piú distaccando da Bauer e dai Giovani Hegeliani di Berlino, che limitavano la loro azione ad una critica della religione cristiana, per avvicinarsi a Ruge e a Feuerbach. Questi, ciascuno a suo modo, dovevano aiutarlo a partecipare piú direttamente alla lotta politica e ad orientarsi verso una concezione piú realistica del mondo: Ruge, coi suoi attacchi sempre piú aspri e diretti alla politica reazionaria dello Stato prussiano, Feuerbach, con la nuova concezione del mondo che sviluppava dalla sua critica del cristianesimo.

In questa critica, egli mostrava come, rovesciando i rapporti reali tra sé e Dio, l'uomo, dopo aver creato Dio alienando in lui le qualità eminenti della sua specie, diventi a sua volta una creazione di Dio, e cioè di un'illusoria incarnazione della specie umana. Separato dalla sua specie e privato delle sue qualità essenziali, l'uomo diventa un individuo isolato ed egoistico. Affinché egli possa condurre una vita conforme alla sua vera natura, cioè possa vivere in armonia con tutti gli altri uomini, bisogna abolire la religione, distruggendo l'illusione religiosa e restituendo all'uomo le qualità della specie alienate in Dio.

Muovendo una critica analoga alla filosofia idealistica, Feuerbach mostrava ch'essa faceva dell'uomo un prodotto dell'Idea, che, nell'idealismo, esercita la stessa funzione di Dio nella religione, e trasformava l'uomo stesso in un essere astratto, irreale, separato dal suo ambiente, dal suo elemento vivificatore, che è la natura.

Attraverso la sua critica della religione e dell'idealismo, Feuerbach

giungeva ad un materialismo, per il quale l'elemento essenziale del mondo non era piú l'idea, o la coscienza, ma l'essere, inteso come uomo concreto.

Questo materialismo, pur restando meccanicistico e, in una certa misura, metafisico, in quanto considerava l'uomo nei suoi rapporti naturali, e non nei suoi rapporti sociali con gli altri uomini e con la natura, permetteva di liberarsi dall'idealismo e di sollevarsi ad una piú giusta concezione del mondo, e quindi anche dell'attività politica e sociale.

Pur non orientandosi ancora verso il materialismo, Marx doveva, sotto l'influsso di Feuerbach, distaccarsi dall'idealismo speculativo, che tendeva a ridurre lo sviluppo del mondo a quello dei concetti, ancor piú di quel che avesse fatto sino allora.

Egli era confermato in questa sua tendenza dalla sua piú diretta partecipazione al movimento di opposizione, che, in occasione del conflitto scoppiato allora tra la Germania e la Francia, andava acquistando maggiore energia.

Dopo il timido tentativo di Cieszkowski, questo accentuarsi del radicalismo della Sinistra hegeliana doveva favorire in seno a questo movimento, con la *Triarchia europea* di Hess, il primo manifestarsi di tendenze comuniste.

In contrasto con i Giovani Hegeliani, Hess sottolineava in questo libro che il problema fondamentale non era politico, ma sociale, e non risultava dalla privazione dei diritti politici, ma dallo sfruttamento cui il popolo era sottoposto da una nuova aristocrazia, l'aristocrazia del denaro. Egli dimostrava che dopo la rivoluzione intellettuale, che aveva liberato lo spirito in Germania, e la rivoluzione politica, che aveva emancipato i costumi in Francia, sarebbe presto scoppiata in Inghilterra, dove piú acuta era l'opposizione tra ricchi e poveri, una terza rivoluzione, una rivoluzione sociale. Questa rivoluzione avrebbe sostituito alla società borghese, mediante l'abolizione della proprietà privata, una società nuova, comunista e insieme anarchica, che avrebbe garantito, oltre all'eguaglianza sociale, l'assoluta libertà degli uomini.

Pur senza ottenere un effetto immediato, questo libro doveva, con la sua risonanza, attirare l'attenzione dei Giovani Hegeliani sull'importanza del problema sociale, e inoltre facilitare l'ulteriore orientamento di una parte di essi verso il radicalismo sociale.

All'inizio della sua partecipazione al movimento politico, K. Marx

si schiera immediatamente nel gruppo dei " Montagnardi," che, come l'omonimo gruppo della Rivoluzione francese, si poneva all'avanguardia della lotta rivoluzionaria.

Senza distaccarsi ancora dall'ideologia dei Giovani Hegeliani, e continuando ad essere, in una certa misura, seguace della filosofia critica, egli rimane per qualche tempo il collaboratore diretto di B. Bauer: lo aiuta a scrivere la *Tromba del Giudizio universale*, e si propone di stendere assieme a lui la seconda parte di questo libello.

Tuttavia, presto dubitando dell'efficacia di questa critica, e mosso dal desiderio di partecipare in modo piú diretto e attivo alla lotta politica, egli rinuncia a questa collaborazione, e scrive per gli *Annali tedeschi* il suo primo grande articolo sulle istruzioni intorno alla censura, in cui rivela, oltre che il suo radicalismo, le sue doti di polemista.

In seguito, ritenendo che anche gli *Annali tedeschi* rimanessero troppo staccati dalla lotta politica, egli interrompe la sua collaborazione per partecipare alla battaglia che si stava conducendo nella *Gazzetta renana*.

In quello stesso periodo, Engels si libera da ogni credo religioso per influsso della *Vita di Gesú* di D. F. Strauss, e si allontana dagli scrittori della " Giovane Germania," ai quali rimprovera di non partecipare abbastanza attivamente alla lotta politica. In un lungo articolo su A. M. Arndt, egli precisa le sue idee politiche. Respingendo ad un tempo il gretto nazionalismo della " Burschenschaft," che in odio alla Francia aveva finito coll'allearsi alla peggiore reazione, e il cosmopolitismo dei liberali, i quali, commettendo l'eccesso inverso, perdevano ogni legame nazionale e s'infeudavano alla Francia, egli pensava che la linea politica giusta dovesse risultare dall'unione del nazionalismo e del liberalismo, ottenuta liberando il primo dalle sue tendenze reazionarie, e il secondo dal suo cosmopolitismo.

Condotto all'hegelismo da Strauss, egli si sprofonda con passione nello studio di questo sistema, che gli offre una nuova concezione del mondo, e, come i Giovani Hegeliani, lo interpreta in senso progressista. Lieto, dopo la sua partenza da Brema per Berlino, di poter partecipare direttamente alla lotta della Sinistra hegeliana, egli si schiera subito, come Marx, fra i " Montagnardi." Sin dal suo arrivo a Berlino, egli è trascinato nella lotta e diventa il portavoce dei Giovani Hegeliani, che in quel momento concentravano i loro attacchi contro Schelling. Sebbene non abbia ancora una preparazione filosofica adeguata,

egli denuncia con vigore le tendenze reazionarie di Schelling — ed era questo che allora importava, — mette a nudo l'inconsistenza della sua argomentazione contro Hegel, e mostra come la sua pretesa filosofia metta capo ad un nebuloso misticismo.

Sia per lui che per Marx era terminato o stava per terminare il periodo propriamente giovane hegeliano, in cui il loro pensiero e la loro azione si erano fusi col pensiero e l'azione della Sinistra hegeliana, che, ispirandosi alla dialettica di Hegel, si proponeva di condurre la lotta per il liberalismo limitandosi alla critica dell'ortodossia religiosa e dello Stato prussiano.

Poiché le loro tendenze, che non erano soltanto liberali, ma anche democratiche, li inducevano a volere una effettiva e profonda trasformazione delle istituzioni politiche e sociali del loro tempo, essi entravano direttamente nella battaglia politica. Dopo un breve periodo di lotta a favore di un liberalismo democratico, nel corso della quale sia la Sinistra hegeliana che la borghesia tedesca, piú propensa al compromesso che al combattimento, dovevano rivelare la loro impotenza, essi sarebbero passati dal liberalismo democratico al comunismo, per difendere non piú gli interessi di classe della borghesia, ma quelli del proletariato.

Parte seconda

Capitolo primo

La " Gazzetta renana "
(1842-1843)

L'evoluzione intellettuale e politica di Marx e di Engels fino al 1842 è avvenuta nel quadro del movimento della Sinistra hegeliana. Ciò che distingueva ambedue sostanzialmente dagli altri Giovani Hegeliani era il fatto che a differenza di costoro essi non erano semplicemente liberali ma democratici e si proponevano di difendere non gli interessi specifici della classe borghese, ma, piú generalmente, quelli del popolo. Questa differenza doveva approfondirsi in una divergenza sempre maggiore.

Mentre gli altri Giovani Hegeliani si accontentavano di una critica teorica alle istituzioni reazionarie del loro tempo, essi, al di là della semplice critica, miravano alla loro abolizione effettiva. Tutto ciò li aveva già indotti a trasformare la filosofia critica in una filosofia, piú efficace, dell'azione. Marx vi era giunto dimostrando, nella sua tesi di laurea, che la trasformazione del mondo non può risultare dall'opposizione costante dello spirito al mondo bensí soltanto dalla loro azione reciproca, mentre Engels giungeva allo stesso risultato legando Hegel, il maestro del pensiero, a Börne, il valoroso combattente della democrazia.

Nel 1842 tale divergenza doveva accentuarsi e culminare in una scissione. Assumendo la direzione del piú grande giornale liberale dell'epoca, la *Gazzetta renana*, e prendendo parte sempre piú attiva alla lotta politica, Marx si avviava a rifiutare definitivamente la filosofia politica dei Giovani Hegeliani, e a separarsi da costoro, mentre Engels, che allora lasciò la Germania per l'Inghilterra, entrava in contatto con un ambiente economico e sociale assolutamente diverso, ciò che determinò un cambiamento radicale delle sue idee e, in pari tempo, lo allontanò dai Giovani Hegeliani.

Questo nuovo orientamento del loro pensiero e della loro azione avveniva nello stesso momento in cui in Germania, e specialmente in Prussia, lo sviluppo economico aveva assunto un ritmo sempre piú rapido. Assieme alla ascesa della borghesia, che cominciava a entrare in conflitto aperto contro il governo prussiano, tale sviluppo portava con sé l'incremento del proletariato che, prendendo sempre piú nettamente coscienza dei suoi interessi di classe, accentuava la sua opposizione sia contro la borghesia che contro lo Stato prussiano.

L'industria, in particolare l'industria tessile e l'industria metallurgica, si sviluppava rapidamente. Il numero delle macchine per tessere il cotone tra il 1830 e il 1841 si quintuplicava in Prussia, nello stesso periodo si triplicava l'importazione del cotone e si raddoppiava la produzione del ferro. In questo periodo gli operai impiegati nell'artigianato e nell'industria, che nel 1816 erano 250.000, diventarono 450.000 nel 1832 e 600.000 nel 1841. Gli operai, non protetti né dall'organizzazione sindacale né da una legislazione sociale, erano crudelmente sfruttati. A Berlino, nel 1840, per una giornata lavorativa di 14-16 ore gli operai metallurgici, che erano nella situazione piú vantaggiosa, ricevevano da due a tre marchi, i muratori un marco, i tessitori 70 pfennig, le bobinatrici 40 pfennig.

Nonostante lo sviluppo dell'industria — nel 1841 dalle officine Borsig di Berlino uscí la prima locomotiva — predominava ancora l'artigianato, che però trovava sempre maggiori difficoltà nel resistere alla concorrenza delle fabbriche ed era in piena decadenza.

La borghesia, la cui potenza economica era in rapido aumento, voleva giungere al potere politico; rivendicava la creazione di uno Stato tedesco unito e potente, capace di promuovere e di proteggere i suoi interessi economici e, nello stesso tempo, l'abolizione di tutti i privilegi, una costituzione liberale con un regime parlamentare, la libertà di riunione e di stampa. D'altra parte tra gli artigiani e gli operai cominciavano a diffondersi le idee socialiste e comuniste, ciò che induceva il governo a reprimere piú severamente la propaganda comunista.

L'ascesa della borghesia aveva favorito lo svilupparsi del radicalismo politico della Sinistra hegeliana che, dopo aver pensato di poter trasformare lo Stato prussiano in uno Stato razionale con l'appoggio del governo, di fronte alla politica sempre piú reazionaria di Federico Guglielmo IV, aveva inasprito la propria opposizione contro lo Stato

cristiano, che quel re voleva instaurare.

L'accresciuto radicalismo politico della Sinistra hegeliana fu favorito dall'attenuarsi della censura, in forza dell'editto del dicembre 1841 che permetteva alla stampa di esprimersi piú liberamente. L'editto del 18 ottobre 1819, che fino ad allora aveva regolato la stampa, aveva di fatto soppresso qualsiasi libertà; esso aveva sottoposto tutte le pubblicazioni con meno di 20 fogli di stampa al controllo della censura, minacciato di sospensione i periodici alla minima infrazione e subordinato la pubblicazione di giornali al gradimento amministrativo e ad una licenza.

Sotto questo regime i giornali prussiani avevano tenuto un atteggiamento servile; timorosi di cadere sotto i colpi della censura e di vedersi ritirare la loro licenza, evitavano qualsiasi allusione politica, e ai loro lettori non offrivano altro che notizie prive di interesse e indiscrezioni sulla corte o sulla vita teatrale.[1]

Era in particolare il caso dei due giornali di Berlino, la *Gazzetta di Spener* e la *Gazzetta di Voss*, che rispecchiavano le tendenze dell'ambiente piccolo-borghese timorato e filisteo che K. Marx aveva fustigato nelle sue prime poesie.

Per potere esprimere le loro idee, gli scrittori liberali prussiani furono costretti a fondare piccole riviste indipendenti, ma insignificanti come l'*Athenaeum* di Riedel o *Il patriota* di L. Buhl, che gli successe a Berlino dopo che fu soppresso, o a collaborare a riviste e giornali stranieri come gli *Annali tedeschi* di Ruge, la *Gazzetta della sera* di

[1] J. Hansen, *Gustav von Mevissen*, Berlino 1906, vol. 1, p. 244: "I pochi giornali erano demoralizzati dalla censura. Presi tra il risvegliarsi della coscienza popolare e il timore del governo, che a suo piacimento poteva permettere o impedire loro di uscire, avevano un atteggiamento meschino. Poiché l'affermazione di ogni principio politico era vietata dalla censura, erano ridotti per sottrarsi ad essa a ricorrere alla menzogna, all'equivoco e alla confusione."

Vedi anche "Gazzetta renana," 24 febbraio 1843: *Il giornalista tedesco come lo vuole la nostra epoca* (poesia); Hoffmann von Fallersleben (poesia) 28 maggio 1841: *Com'è interessante il giornale!*

"Com'è interessante il giornale per la nostra cara patria! Quante cose abbiamo appreso oggi! Ieri la principessa si è sgravata, domani verrà il duca; qui il re è ritornato, mentre di là è passato l'imperatore e ben presto si riuniranno tutti. Com'è interessante! Che Dio benedica la nostra cara patria.

"Com'è interessante il giornale per la nostra cara patria! Che cosa non vi abbiamo appreso! Un cadetto è diventato sottotenente, un predicatore di corte è stato decorato; i servitori hanno ricevuto alamari d'argento sulle loro livree, le loro Maestà partono per il Nord, la primavera sarà presto qui. Com'è interessante! Com'è interessante! Che Dio benedica la nostra cara patria! "

Mannheim, il *Telegrafo per la Germania* di Gutzkow o la *Gazzetta generale di Lipsia.*

Di fronte alla stampa l'atteggiamento di Federico Guglielmo IV fu esitante e contraddittorio. Da una parte non voleva tollerare che la stampa diffondesse idee sovversive; dall'altra, imbevuto dell'idea di un governo patriarcale, avrebbe desiderato almeno far vedere che permetteva all'opinione dei suoi sudditi di giungere sino a lui attraverso la stampa. Dopo avere proibito gli *Annali di Halle* nel giugno 1841 e soppresso l'*Athenaeum* nel dicembre 1841, alla fine di quello stesso mese ordinò ai censori di applicare liberalmente l'editto del 1819, censurando soltanto le critiche "menzognere e sleali." Nel suo primo articolo politico [2] Marx aveva messo a nudo la fallacità di queste istruzioni, che tra gli intellettuali liberali avevano suscitato un vero entusiasmo, ma in realtà contenevano prescrizioni molto vaghe ed erano ben lontane dal concedere la libertà di stampa.

L'attenuazione della censura favorí in una certa misura un rapido sviluppo della stampa liberale e ciò permise ai Giovani Hegeliani di svolgere una parte politica piú attiva collaborando attivamente a tale stampa, specialmente al *Giornale letterario di Königsberg* e alla *Gazzetta renana.*[3]

Nella stampa, fino allora servile, il *Giornale letterario di Königsberg* assunse per primo apertamente e coraggiosamente la difesa delle idee liberali. Esso esprimeva le tendenze del liberalismo della Prussia orientale che non si ispirava, come la Sinistra hegeliana, all'hegelismo, o, come i liberali della Germania meridionale, alla Rivoluzione francese, bensí al razionalismo kantiano. Questo liberalismo, che aveva il suo centro a Königsberg, la patria di Kant, e i cui princípi essenziali erano stati formulati da J. Jacoby nel suo opuscolo *Risposta a quattro questioni, di un prussiano orientale*, era appoggiato dalla borghesia di Königsberg, relativamente sviluppata e forte, che si arricchiva commerciando con i paesi nordici. In nome dell'autonomia della persona morale esso rivendicava l'emancipazione politica del popolo tedesco con la concessione della libertà di stampa, di una costituzione

[2] K. Marx, *Scritti politici giovanili* cit., pp. 25-53: *Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia.* [Mega, I, vol. I, pp. 151-173.]

[3] Sui giornali liberali del tempo cfr. *Deutschlands politische Zeitungen* [*I giornali politici della Germania*], Zurigo e Winterthur 1842.

liberale e di un regime parlamentare.[4]

A differenza del *Giornale letterario di Königsberg*, che era soprattutto un giornale di intellettuali, la *Gazzetta renana per la politica, il commercio e l'industria* era, come diceva il titolo, un organo sostanzialmente incaricato di difendere gli interessi dell'industria e del commercio renani contro la politica agraria e reazionaria del Governo prussiano.[5]

Questo giornale si pubblicava a Colonia, il centro economico della Renania settentrionale. A partire dal 1830 questa città si era sviluppata rapidamente; all'inizio del 1842 contava 70.000 abitanti ed era in pieno rigoglio industriale e commerciale, contrassegnato in particolare dallo sviluppo della società dei rimorchiatori a vapore del Reno e dalla costruzione della linea ferroviaria Colonia-Aquisgrana, che era stata inaugurata nel 1841. Era anche il centro dell'agitazione politica della borghesia renana, le cui rivendicazioni erano state formulate sino dal 1830 da Hansemann nella sua *Memoria per il re*: concessione di una costituzione con un parlamento eletto con il suffragio secondo il censo.

Dapprima la *Gazzetta renana* non aveva il carattere di un giornale di opposizione. In una certa misura la sua fondazione era stata addirittura promossa dal governo che sperava di trovarvi un appoggio contro gli ultramontani, appoggiati dalla *Gazzetta di Colonia* [*Kölnische Zeitung*], che come giornale esercitava di fatto un vero e proprio monopolio.

La Gazzetta renana successe alla *Gazzetta generale renana* [*Rheinische Allgemeine Zeitung*] fondata nel 1840 da alcuni borghesi liberali scontenti della *Gazzetta di Colonia* che, secondo loro, non difendeva con sufficiente energia i loro interessi economici e sociali. La *Gazzetta generale renana* però non era riuscita a tener fronte alla concorrenza della *Gazzetta di Colonia*, perciò alcuni ricchi borghesi di questa città, tra i quali L. Camphausen, G. Mevissen, l'assessore Dagobert Oppenheim, il referendario Schramm, il dottor Claessen, l'avvocato Fay, si riunirono per iniziativa di G. Jung assessore della corte di appello e

[4] Su Königsberg e il "Giornale letterario di Königsberg," cfr. "Königsberg literarische Zeitung," 21 sett. 1842; A. Jung, *Der Geist Königsbergs und der Provinz* [*La situazione intellettuale a Königsberg e in provincia*].

[5] Sulla "Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe," cfr. H. König, *Die Rheinische Zeitung von 1842-1843 in ihrer Einstellung zur Kulturpolitik des Preussischen Staates* (*La Gazzetta renana dal 1842 al 1843. La sua posizione di fronte alla politica dello Stato prussiano*), Münster, 1927.

di Moses Hess per dar nuova vita al giornale. A questo scopo fondarono una società per azioni e il primo gennaio 1842 la *Gazzetta generale renana*, la cui pubblicazione era stata sospesa l'8 dicembre 1841, fu nuovamente stampata sotto il titolo di *Gazzetta renana per la politica, il commercio e l'industria.*[6]

Il presidente della provincia von Bodelschwingh aveva autorizzato questa trasformazione e concesso una licenza provvisoria, perché i ricchi borghesi fondatori del giornale gli sembravano offrire tutte le garanzie desiderabili.[7]

In realtà, le rivendicazioni della borghesia renana non avevano niente di molto rivoluzionario; avevano un carattere piú economico che politico e essenzialmente miravano a ottenere una certa libertà di stampa e un controllo piú rigoroso delle finanze, oltre una serie di provvedimenti adatti a favorire lo sviluppo dell'industria e del commercio: diminuzione delle spese giudiziarie e delle tariffe postali, incremento alla costruzione delle ferrovie, allargamento dell'Unione doganale.

Questa tendenza liberale e l'importanza data soprattutto alle questioni economiche fecero sí che Hess non ricevesse la direzione del giornale, benché gli fosse stata promessa per la parte molto attiva che aveva preso alla fondazione.[8]

Con grande disappunto di Hess, la scelta degli azionisti, che senza dubbio temevano le sue tendenze socialiste e intendevano trattare con riguardo i lettori borghesi, in grande maggioranza cattolici e interessati soprattutto alle questioni commerciali, cadde su F. List, il promotore dell'Unione doganale, le cui idee meglio rispondevano ai loro punti di vista.[9] List aveva da poco pubblicato il primo volume del

[6] MEGA, I, vol. 1², p. 261, lettera di G. Jung a Ruge, Colonia, 18 ott. 1841: "Quella ['La gazzetta renana'], comincerà ad uscire il primo gennaio; nel frattempo la vecchia 'Gazzetta generale renana' che è già passata sotto la direzione di Hess, continuerà ad uscire per conto degli azionisti... Essa (la 'Gazzetta renana') è fondata da una società in accomandita con delle azioni di 25 talleri; 11.000 talleri sono già stati sottoscritti, mancano ancora 4000 talleri che noi speriamo di recuperare."

[7] *Ibid.*, p. 262, lettera di G. Jung a Ruge, 29 nov. 1841: "Il nostro giornale uscirà il 27 dic., Hess sarà il secondo redattore perché non ha ancora l'esperienza necessaria; per il posto di redattore capo noi abbiamo pensato a Florencourt, Rutenberg e Buhl."

[8] Cfr. lettera all'amministratore Renard, del 17 dic. 1841, *Archivio storico di Colonia. Atti riguardanti: la "Gazzetta renana"*; cfr. J. HANSEN, *Rheinische Briefe und Akten*, Essen, 1919, vol. I, p. 302.

[9] J. HANSEN, *Rheinische Briefe und Akten* cit., vol I, p. 239; cfr. lettera di

suo *Sistema nazionale di economia politica*, nel quale aveva difeso gli interessi della borghesia tedesca in lotta con la concorrenza inglese. A questo scopo egli proponeva un sistema protezionistico che permettesse di lottare contro quella concorrenza e di sviluppare l'industria nascente.[10]

Nonostante la sua buona disposizione List non poté accettare l'offerta perché allora era immobilizzato da una frattura alla gamba. Al suo posto come direttore del giornale fu scelto uno dei suoi discepoli, il dottor Höffken redattore della *Gazzetta generale di Augusta*.

Dopo essersi amaramente lamentato in una lettera al suo amico Auerbach contro la piaga degli aristocratici del denaro che egli avrebbe voluto vedere tutti impiccati,[11] Hess accettò infine il posto di condirettore. Egli si assunse gli articoli riguardanti la Francia, mentre il dottor Höffken avrebbe dovuto redigere quelli sulla Germania e il dottor Rave, ex redattore capo della *Gazzetta generale renana*, quelli sull'Inghilterra. Al posto di gerente responsabile fu designato il libraio Renard e come cogerenti D. Oppenheim e G. Jung.

Come List, Höffken considerava essenziale la difesa degli interessi economici della borghesia. Il 16 dicembre 1841 egli scrisse ai cogerenti del giornale: "L'estensione dell'Unione doganale tedesca, lo sviluppo del commercio tedesco e della politica commerciale tedesca, la liberazione della coscienza nazionale tedesca da tutto ciò che ostacola

Oppenheim, Fay, e Schramm a F. List, 24 ott. 1841: "Vi è un fermo desiderio di fondare un organo serio e moderato, lavorando su delle basi solide a favorire il progresso, insieme politico e commerciale, che ha riunito i promotori di questa impresa."

[10] F. List (1789-1846) aveva fondato nel 1815 l'Unione dei commercianti e fabbricanti della Germania meridionale e centrale e tempestava continuamente la Dieta tedesca (Bundestag) di richieste per la creazione di una Unione doganale tedesca. Egli era sul piano economico piú o meno ciò che Görres, che lottava per realizzare l'unità politica della Germania, era sul piano politico. In quell'epoca viveva a Stoccarda e fu uno dei grandi promotori della costruzione delle ferrovie; cfr. su F. List l'articolo di Vehse sugli "Annali tedeschi," sett. 1941 e cfr. anche F. List, *Das Nationalsystem der politischen Ökonomie*, 1841.

[11] Cfr. lettera di M. Hess a B. Auerbach del 10 dicembre 1841. *Archivio del Museo nazionale Schiller* a Marbach: "Non riesco ad intendermi con gli aristocratici del denaro e il loro codazzo, non mi sarà davvero possibile accettare un posto di redattore sotto la loro tutela. Vadano tutti al diavolo questi cani, bisognerebbe impiccarli tutti, in loro non vi è altro che denaro e alterigia... In questo periodo ho frequentato i migliori fra loro, sono gli ultimi con cui ho avuto rapporti amichevoli. Fra noi ormai è la guerra."

l'unificazione, sarebbe oggi senza dubbio per un giornale tedesco il compito piú alto." [12]

Gravi dissensi tuttavia scoppiarono immediatamente tra Höffken che voleva dare alla *Gazzetta renana* un carattere liberale moderato e i cogerenti Oppenheim e soprattutto Jung, i quali, convertiti da Hess al radicalismo della Sinistra hegeliana, ritenevano che il giornale dovesse diffondere in Renania le idee dei Giovani Hegeliani ed appoggiare la loro lotta contro la reazione.

Jung, volendo dare un orientamento piú radicale alla *Gazzetta renana*, si era già rivolto ad essi per averne la collaborazione, raccomandando tuttavia di trattare con riguardo il cattolicesimo e di esprimere solamente in modo velato le loro opinioni politiche.[13]

Questo orientamento fu visibile fin dall'editoriale del primo numero del giornale dal titolo " Saluto e avvertimento." "Affermare e difendere nel proprio paese il proprio diritto e la propria libertà è germanesimo superiore, ma è anche un germanesimo piú difficile e piú pericoloso. Lo spirito della Germania non è una sostanza morta che si debba difendere solamente con file di baionette contro l'esterno, il piú grande pericolo che lo minaccia viene dall'interno, da tutto ciò che arresta ed ostacola la vita di questo che è il piú profondo di tutti gli spiriti nazionali... nuocendogli e avvilendolo con il metterlo su di una falsa strada. Smascherare e combattere senza riguardi e coraggiosamente questi ristagni e questi impedimenti che opprimono e minacciano di soffocare la nostra piú autentica vita tedesca, il suo sacro entusiasmo, che sembrano respingere indietro di secoli l'aureo avvenire della Germania, smascherare e combattere il tradizionale egoismo, la pigrizia, il filisteismo, la viltà, il servilismo, l'autoritarismo ecc., piaghe che si mantengono trincerate eccellentemente dietro personalità, istituzioni e condizioni di ogni genere, questi nemici della nostra libertà, del nostro diritto, del nostro onore... questo è veramente germanesimo superiore, un patriottismo superiore a quello che sa solo cantare 'non l'avranno, il Reno tedesco' e che nei francesi vede soltanto i vicini inquieti e bramosi di conquista e non anche la nazione liberale e

[12] J. Hansen, *Rheinische Briefe und Akten* cit., vol. I, p. 301, lettera di Höffken a D. Oppenheim e Jung, 16 dic. 1841.

[13] Mega, I, vol. I, p. 262, lettera di G. Jung a Ruge, 29 novembre 1841: " Ai corrispondenti del giornale bisognerebbe porre due condizioni: trattare con estremo riguardo il cattolicesimo e fare uso di uno stile popolare ma tuttavia velato in materia politica."

coraggiosa, animata da un patriottismo ardente." [14]

Il motivo immediato della rottura tra Höffken e i cogerenti fu il suo rifiuto di pubblicare gli articoli inviati da Berlino alla *Gazzetta renana* dai Giovani Hegeliani. Höffken, accorgendosi di non poter imporre il suo punto di vista, si dimise il 18 gennaio 1842 scrivendo ai cogerenti: "È evidente che se ai cogerenti è permesso di pretendere che siano accettati articoli contro la volontà del direttore, quest'ultimo può trovarsi nella eventualità di dirigere un giornale la cui tendenza è contraria alla sua e a tollerarvi l'espressione di opinioni che egli non condivide. Per evitare questo, bisogna scegliere come direttore un uomo le cui opinioni coincidano con quelle che si vogliono sostenere; se soltanto aveste dato un'occhiata alla mia carriera avreste dovuto convincervi che io non sono un seguace del neohegelismo." [15]

Per consiglio di Marx, che dagli inizi di settembre aveva partecipato alle riunioni nelle quali si discussero la creazione e l'organizzazione del giornale e che a quanto pare aveva avuto fin dagli inizi quella parte di direttore segreto, di *spiritus rector*, che piú tardi il censore gli avrebbe attribuito,[16] Höffken fu sostituito con il cognato di B. Bauer, Rutenberg, che era stato destituito per opinioni sovversive. Con Rutenberg, che il 3 febbraio assunse il suo ufficio, tutto il gruppo dei Giovani Hegeliani berlinesi penetrò nel giornale, di cui essi divennero i principali collaboratori.[17]

Per questa ragione la *Gazzetta renana* assunse un carattere nuovo. Le questioni economiche cedettero il passo alle questioni politiche,

[14] "Gazzetta renana," 1 genn. 1842: *Gruss und Warnung.*

[15] J. HANSEN, *Rheinische Briefe und Akten* cit., vol. I, p. 315.

[16] Il suo parere fu molto ascoltato quando si trattò di designare il redattore capo, sia nel novembre 1841, che dopo la partenza di Höffken. Cfr. MEGA, I, vol. I², p. 262, lettera di G. Jung a Ruge, 29 novembre 1841: "Il dottor Mager ha posto la sua candidatura come redattore capo; alcuni lo sostengono molto ma per parte mia io gli sono risolutamente contrario; il dottor Marx in particolare mi ha messo in guardia contro di lui."

[17] Sui collaboratori della "Gazzetta renana," cfr. J. HANSEN, *Gustav von Mevissen* cit., vol I, cap. VII. Erano per la maggior parte Giovani Hegeliani: K. Marx, Fr. Engels, B. Bauer, M. Hess, E. Meyen, L. Buhl, M. Stirner, K. Nauwerk, R. Prutz, Köppen, A. Ruge. Ad essi si aggiungevano altri liberali particolarmente della Renania e di Königsberg, come Claessen, M. Fleischer, professore a Cleve e amico di Ruge, il dott. Andreas Gottschalk di Colonia, Heinrich Bürgers, Hermann Püttmann, Rave, K. H. Brüggemann, E. Flottwell, Th. Mügge, F. Dingelstedt, L. von Stein, B. Auerbach, F. W. Carové, A. Stahr, K. Grün, Ad. Glasbrenner, G. Herwegh, H. von Fallersleben, J. Froebel, F. Anneke. Infine vi erano commercianti e industriali, come Camphausen e Mevissen, piú interessati alla realtà economica.

che furono trattate alla maniera della Sinistra hegeliana in uno spirito di lotta contro l'assolutismo e la religione.

La *Gazzetta renana*, che in questo modo per iniziativa dei Giovani Hegeliani era diventata un organo di opposizione, in breve tempo superò per combattività e audacia gli altri giornali liberali.[18] Con articoli incisivi e avvincenti essa rendeva accessibili al grande pubblico i temi che gli *Annali tedeschi* trattavano da un punto di vista dogmatico ed astratto e soltanto per i loro lettori che avevano familiarità con la filosofia hegeliana.[19]

A causa dell'incapacità di Rutenberg,[20] la direzione del giornale in realtà fu assunta dal dottor Rave, ex redattore capo della *Gazzetta generale renana* e da M. Hess. L'indirizzo vivace e intelligente che i nuovi redattori e collaboratori, in particolare B. Bauer,[21] dettero al giornale e la lotta vigorosa contro la politica reazionaria del governo fecero salire rapidamente il numero degli abbonati da 400 a 800. Soddisfatti perché la *Gazzetta renana* prosperava e difendeva energicamente i loro interessi, i ricchi borghesi di Colonia, suoi azionisti, non protestarono contro le nuove tendenze che cominciavano ad affermarvisi e che al governo cominciavano ad apparire assai sospette e pericolose.

In seguito alla nomina a redattore capo di Rutenberg, che da poco era stato posto sotto la sorveglianza della polizia per aver parte-

[18] J. Hansen, *Rheinische Briefe und Akten* cit., vol. I, p. 467, lettera di Saint-Paul (ultimo censore della "Gazzetta renana") al consigliere Bitter, Colonia, 27 febbraio 1843: "La redazione entrando in relazione con il circolo dei 'Liberi' di Berlino ha difeso, con il favore della censura poco energica, le idee della Sinistra hegeliana con sempre maggiore ardire, proclamando apertamente come dogma politico la necessità di distruggere la Chiesa, di instaurare una costituzione e la assoluta libertà di stampa."

[19] F. Perthes, *Vita di Perthes*, 1842, p. 453. "Dall'inizio dell'anno si pubblica a Colonia la *Gazzetta renana*. Non vi si trovano altro che pettegolezzi e calunnie. Essa è il centro di tutte le tendenze politiche di opposizione e, con articoli mordenti ed abili, rende accessibile a tutti ciò che gli 'Annali tedeschi' offrono agli aristocratici della rivoluzione."

[20] Rutenberg, che fu redattore capo del giornale a titolo di prova, si dimostrò fin da principio incapace di dirigerlo e infatti si occupò soprattutto di traduzioni, come risulta da una lettera del gerente Renard del 16 febbraio 1842 indirizzata ai ministri incaricati della censura. Per parte sua Marx alcuni mesi dopo scrisse a Ruge a proposito di Rutenberg: "Rutenberg pesa sulla mia coscienza. Sono stato io a farlo nominare redattore capo e si è dimostrato assolutamente incapace." Cfr. Mega, I, vol. I², p. 279, lettera di Marx a Ruge, 9 luglio 1842.

[21] Articoli di B. Bauer, *Die Rheingrenze* [*Le frontiere del Reno*], 30-31-1, 1842; *Ueber die neuesten Erscheinungen der englischen Krise* [*Le più recenti manifestazioni della crisi inglese*], 20-1, 1842; *Kirche und Staatsgouvernement* [*Chiesa e governo dello Stato*], 10-3, 1842.

cipato al banchetto organizzato in onore del deputato liberale Welcker, il governo, che lo riteneva un pericoloso rivoluzionario, si rifiutò di rendere definitiva la licenza provvisoria concessa alla *Gazzetta renana*. Fin dal 31 gennaio uno dei ministri incaricati della censura, von Rochow, ministro della giustizia, metteva in guardia il prefetto di Colonia von Gerlach contro Rutenberg e contro il nuovo indirizzo assunto dal giornale. " Mi affretto a mettere sua eccellenza a conoscenza del fatto che questo dottor Rutenberg è un ardente partigiano della scuola neo-hegeliana, un attivo collaboratore degli *Annali tedeschi* e l'autore degli articoli menzogneri e perfidi sulla situazione in Prussia pubblicati dal *Telegrafo* di Amburgo e dalla *Gazzetta generale di Lipsia*... Sarebbe cosa funesta e gravida di conseguenze se una tendenza che si distingue per la sua decisa opposizione alle istituzioni dello Stato e della Chiesa riuscisse a trovare un organo in questo paese. Per quanto io sappia le dottrine sovvertitrici degli *Annali tedeschi* fino ad ora non hanno avuto eco notevole in Renania; perciò bisogna assolutamente opporsi al tentativo di Rutenberg di guadagnare questa provincia, mediante il giornale che egli dirige, a quella tendenza." [22]

Il governo decise di prendere immediatamente severi provvedimenti nei riguardi del giornale. Il 13 gennaio, il ministro von Rochow ne domandò la soppressione per il 1 aprile e l'11 marzo il consiglio dei ministri invitò il presidente della provincia von Bodelschwingh a sospenderlo per quella data. Per il momento la *Gazzetta renana* fu salvata grazie all'intervento di questo presidente che, temendo l'effetto sgradevole che tale soppressione avrebbe prodotto, domandò ed ottenne una proroga promettendo di far sí che la tendenza del giornale cambiasse.[23]

In questa atmosfera di ostilità, di minacce e di lotta, Marx fece il suo esordio sulla *Gazzetta renana*. Fino a quel momento aveva ancora pensato di collaborare agli *Annali tedeschi* e agli *Anekdota* di Ruge. Durante un breve soggiorno a Treviri, nel gennaio 1842, presso il barone von Westphalen, che si era ammalato gravemente e doveva morire

[22] *Geheimes Staatsarchiv. Ministerium des Inneren und der Polizei. Censur Sachen. Spec.* Lit. R. n° 33. Il ministro della giustizia von Rochow, al prefetto (Regierungspräsident) von Gerlach, Berlino, 31 genn. 1842; cfr. J. Hansen, *Rheinische Briefe und Akten* cit., vol. I, p. 318.

[23] Rapporto di von Bodelschwingh ai ministri incaricati della censura 26 marzo 1842. *Staatsarchiv Coblenz* Abt. 403, n° 3802, fol. 26; cfr. J. Hansen, *Rheinische Briefe und Akten* cit., vol. I, pp. 324-326.

il 3 marzo, meditò per un momento di fare stampare la sua tesi aggiungendovi una prefazione e una critica di Schelling, onde conseguire la nomina, sulla quale ancora sperava, a professore di filosofia nell'università di Bonn. Quando poi dovette rinunziare a questa speranza data la situazione sempre piú precaria di Bruno Bauer in quella università, abbandonò completamente la critica filosofica e si orientò verso la critica politica.

Il 10 febbraio mandò a Ruge un articolo sulla censura, promettendogli di collaborare ormai attivamente agli *Annali tedeschi*, ma in seguito rinunziò a scrivere gli articoli promessi a Ruge perché la rivista gli pareva troppo al di fuori della lotta politica e nel mese di marzo si mise decisamente su questa via collaborando alla *Gazzetta renana*. Lo fece con grande ardore combattivo e aspra volontà di lotta, come risulta da una lettera inviata a Ruge nella quale sfogava il suo odio e il suo disprezzo per il regime e il governo prussiano. " Bauer, egli scriveva, ha avuto una volta a Berlino con Eichhorn una scena simile a quella che voi avete avuto con il ministro dell'interno. Le figure retoriche di questi signori si assomigliano come due gocce d'acqua. Solo eccezionalmente la filosofia può farsi intendere da questi presuntuosi furfanti. Un granello di fanatismo non nuoce quando si ha a che fare con loro. Niente è piú difficile da fare ammettere a queste provvidenze terrestri come la fede nella verità e la fermezza delle convinzioni. Sono dei *dandys* cosí scettici e impregnati di snobismo che non credono piú ad un amore vero e disinteressato. Come è possibile farsi comprendere da queste persone rozze se non attraverso ciò che essi chiamano fanatismo? Un tenente della guardia considera fanatico un innamorato che abbia intenzioni oneste. Forse che per questo si dovrebbe rinunziare a sposarsi? È curioso vedere come la fede nell'abbrutimento bestiale degli uomini sia divenuta un dogma e un principio di governo." [24]

Pur avendo preso parte attiva alla fondazione della *Gazzetta renana* Marx non vi collaborò immediatamente essendo allora troppo preso dalla stesura degli articoli promessi a Ruge.[25] Sin dal 26 gennaio 1842 Bruno Bauer da Bonn gli chiedeva perché non avesse ancora scritto niente per il giornale e in una lettera a Marx, G. Jung gli scriveva che E. Meyen, ex redattore dello *Athenaeum*, gli aveva chiesto iro-

[24] MEGA, I, vol. I², pp. 270-271, lettera di Marx a Ruge, Treviri, 20 marzo 1842.
[25] Sulla collaborazione di Marx alla " Gazzetta renana," cfr. *ibid.*, pp. 152-154; articolo della " Mannheimer Abendzeitung," del 28 febbraio 1843.

nicamente se Marx non avrebbe pubblicato presto qualche cosa "per far vedere di che cosa era capace." [26]

Marx lasciò Bonn, dove si era stabilito dopo un soggiorno a Treviri, per Colonia onde poter collaborare piú facilmente al giornale. Tuttavia già il 10 aprile ritornava a Bonn dove poteva lavorare meglio e vi restò fino ai primi di maggio visitando spesso Bauer che era ancora in quella città.

Come primo lavoro egli si mise a fare una critica approfondita dei dibattiti della sesta Dieta renana che si era riunita a Düsseldorf dal 23 maggio al 25 luglio 1841.[27]

Come le altre Diete prussiane, la Dieta renana era una piccola assemblea reazionaria dominata dai proprietari fondiari. Era composta da rappresentanti dei sovrani, della nobiltà, della borghesia e dei contadini, e si preoccupava soprattutto di difendere la proprietà fondiaria. Poiché la maggioranza necessaria era di due terzi, la nobiltà, che disponeva di piú di un terzo dei voti, praticamente vi dominava.[28] Semplice caricatura del regime parlamentare, le Diete non avevano alcun potere reale, si riunivano a porte chiuse e disponevano soltanto di un voto consultivo sui progetti presentati dal governo. La Dieta renana non rispose piú delle altre Diete alle speranze che i liberali avevano fondato su di essa e le si poteva applicare il giudizio di Bauer sulla Dieta di Vestfalia: "I dibattiti sono vergognosi e stupidi e la loro pubblicazione sui giornali è fatta per completare la vostra nausea." [29]

La censura aveva sui dibattiti delle Diete lo stesso effetto demoralizzante che sulla stampa. Si evitava di affrontare questioni politiche; cosí la Dieta renana accantonò qualsiasi discussione sulla questione costituzionale e sul conflitto che opponeva l'arcivescovo di Colonia al governo. Invece di rivendicare la libertà di stampa, richiesta con una petizione sottoscritta da piú di mille firme, si contentò di chiedere che la censura fosse mitigata. Si dimostrò energica soltanto nel difendere gli interessi dei proprietari fondiari, e, non contenta di approvare

[26] Cfr. *ibid.*, p. 275, lettera di G. Jung a Marx del 14 maggio 1842.

[27] Sulla Dieta renana, cfr. Dr. G. Croon, *Der Rheinische Provinziallandtag bis zum Jahre 1874* [*La Dieta renana fino al 1874*], Düsseldorf 1918; sui dibattiti alla sesta Dieta renana, cfr. *Verbali delle sedute della sesta Dieta renana*, Coblenza 1841, e *Dibattiti della sesta Dieta renana*, Coblenza 1841.

[28] Tra i 79 deputati della Dieta vi erano 4 rappresentanti dei sovrani, 25 della nobiltà, 25 della borghesia e 25 dei contadini.

[29] Mega, I, vol. I², p. 252, lettera di B. Bauer a K. Marx, 12 aprile 1841.

i provvedimenti proposti dal governo per reprimere i furti di legna e i reati di caccia, li aggravò.

Tuttavia anche in seno alla Dieta si sviluppava una lotta molto vivace fra i rappresentanti delle diverse classi sociali per la difesa dei loro interessi particolari. Cosí Marx, che fino ad allora aveva considerato le questioni politiche da un punto di vista teorico e filosofico, studiando tali dibattiti si accingeva ad entrare in contatto per la prima volta con la lotta delle classi nei suoi aspetti economici, politici e sociali; ciò che avrebbe determinato una graduale trasformazione delle sue idee.

Egli prese immediatamente e risolutamente le difese del popolo oppresso, utilizzando la critica dei dibattiti della Dieta per attaccare la politica reazionaria del governo prussiano. Come gli altri Giovani Hegeliani egli pensava ancora, almeno agli inizi, che il miglior mezzo per promuovere lo sviluppo razionale dello Stato, che con Hegel considerava incarnazione della ragione e elemento motore del progresso, fosse la critica che eliminava l'irrazionale dal reale "commisurando ogni modo di esistenza alla sua essenza, ogni realtà particolare al suo concetto." [30]

Nei suoi articoli, per i quali raccolse una documentazione minuziosa sulla scorta dei verbali delle sedute della Dieta da poco pubblicati, egli si proponeva di indicare quanto poco la Dieta renana, come le altre Diete, rispondesse ai bisogni e alle aspirazioni del popolo.

Il suo piano era di criticare prima di tutto i dibattiti sulla libertà di stampa e sulla questione episcopale e di esaminare l'operato legislativo vero e proprio della Dieta: leggi sui furti di legname, sui reati di caccia, e sul frazionamento delle terre. Di questi cinque articoli furono pubblicati soltanto il primo e il terzo, il secondo che riguardava la questione episcopale fu vietato dalla censura e gli ultimi due non furono scritti.

La critica ai dibattiti sulla libertà di stampa fu oggetto di un lungo studio pubblicato nel giornale durante il mese di maggio.[31] Questa critica forní a Marx l'occasione di rispondere indirettamente

[30] MEGA, I, vol. I¹, p. 64.

[31] K. MARX, *Scritti politici giovanili* cit., pp. 67-129: *Discussioni alla Dieta renana, secondo un renano*; 1 articolo: *Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione dei verbali delle discussioni alla Dieta*, "Gazzetta renana," 5, 8, 10, 12, 15, 19 maggio 1842. [MEGA, I, vol. I¹, pp. 179-229.]

agli articoli ufficiosi che erano comparsi sulla *Gazzetta generale dello Stato prussiano* e che rivelavano le vere intenzioni del governo verso la stampa liberale, contro la quale Federico Guglielmo IV voleva che si combattesse attivamente.[32]

Non si trattava di una semplice ripetizione della critica che poco tempo prima aveva inviato agli *Annali tedeschi* e nella quale, analizzando la censura da un punto di vista generale, aveva dimostrato la sua incompatibilità con l'esistenza di una stampa degna di questo nome.[33] Adesso si proponeva di trattare la questione della libertà di stampa in rapporto con la situazione politica complessiva e di dimostrare che l'atteggiamento del governo a questo proposito rispondeva interamente al carattere reazionario dello Stato prussiano.[34]

Nella sua analisi dei discorsi pronunciati dai rappresentanti dei vari gruppi della Dieta sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione dei dibattiti, Marx rilevava che fra di loro non vi era stato nessun vero difensore della libertà e che tutti si erano dimostrati ostili alla pubblicazione dei dibattiti mentre, egli diceva, " un'assemblea veramente politica prospera solo sotto la protezione dello spirito pubblico, come la vita si sviluppa solo sotto la protezione dell'aria libera. "[35]

Il rappresentante dei sovrani, difensore degli interessi del gruppo sociale piú reazionario, ostile a qualsiasi forma di libertà, aveva fatto l'apologia della censura sostenendo la necessità di imbavagliare la stampa per impedire qualsiasi espressione di libero pensiero.[36] Marx rispose a questa apologia descrivendo le condizioni miserande del pensiero tedesco durante la Santa Alleanza, quando la censura aveva domi-

[32] Cfr. gli articoli della "Allgemeine preussische Staatszeitung," 16, 19 e 26 marzo 1842: *Die Wirkungen der Zensur: Verfügung vom 24 Dezember 1841* [*Gli effetti dell'editto sulla censura del 24 dicembre 1841*]; *Die Besprechung inländischer Angelegenheiten: ihre Ausdehnung und natürlichen Bedingnisse* [*limiti e condizioni della critica degli affari interni*]; *Die inländische Presse und die Statistik* [*la stampa interna e la statistica*]. Questi articoli erano stati molto discussi.

[33] MEGA, I, vol. I², p. 274, lettera di Marx a Ruge, 27 aprile 1842: "Alla *Gazzetta renana* ho mandato un lungo articolo sulla nostra ultima Dieta renana; in occasione dei dibattiti sulla stampa, sto studiando di nuovo la questione della censura e della libertà di stampa, tuttavia da un altro punto di vista."

[34] *Ibid.*, p. 271, lettera di Marx a Ruge, 20 marzo 1842: "Ho una gran voglia di dimostrare che la Prussia non può introdurre la procedura pubblica e orale nei tribunali, perché vi è incompatibilità tra una giurisdizione libera e uno Stato che non lo è."

[35] K. MARX, *Scritti politici giovanili* cit., p. 91. [Cfr. MEGA, I, vol. I¹, p. 198.]

[36] *Ibid.*, pp. 75-76. [MEGA, vol. cit., p. 185.]

nato indisturbata. " Quell'êra di quaresima convincerà i posteri che, se pochi santi poterono digiunare per 40 giorni, l'intera Germania per nulla santa, per oltre vent'anni seppe vivere senza consumare né produrre cibo spirituale. La stampa era diventata codarda e si è in dubbio se la mancanza di intelligenza superasse quella di carattere, se la mancanza di forma superasse quella di contenuto o viceversa... L'unico campo letterario nel quale pulsasse ancora uno spirito vitale, cioè il campo della filosofia, cessò di esprimersi in tedesco, perché la lingua tedesca aveva cessato di essere il linguaggio del pensiero. Lo spirito si espresse allora con parole misteriose e incomprensibili, perché le parole comprensibili non potevano piú venire intese." [37]

Poiché il rappresentante dei sovrani a sostegno della sua tesi aveva detto che l'esistenza stessa della censura dimostrava che la stampa non era fatta per essere libera,[38] Marx gli rispose con sferzante ironia che questo tipo di argomentazione era stato adoperato in ogni epoca dai reazionari per giustificare ciò che era irrazionale e disumano e che pretendere che la Germania dovesse alla censura il suo sviluppo intellettuale equivaleva a pretendere che essa dovesse alle dogane interne l'estensione del suo commercio.[39]

Il deputato della nobiltà giustificava la censura adducendo l'argomento che il popolo non era maturo per la libertà e, oltre che alla libertà di stampa, era contrario alla pubblicazione dei dibattiti.[40] Marx metteva in ridicolo la pretesa dei parlamentari di sottrarsi al controllo ed alla critica degli elettori [41] e diceva che l'atteggiamento di questo oratore, come dell'oratore precedente, dimostrava che la provincia doveva lottare anche contro i suoi ben strani rappresentanti alla Dieta e che un parlamento, che non si sottometteva al controllo del popolo, non aveva ragione di esistere.[42]

[37] *Ibid.*, p. 78. [MEGA, vol. cit., p. 187.]
[38] *Ibid.*, p. 76. [MEGA, vol. cit., p. 185.]
[39] *Ibid.*, pp. 76-77: " La schiavitú legale della gleba non era forse una prova reale contro le ubbie razionali secondo le quali il corpo umano non deve essere oggetto di mercato e di possesso? La tortura non confutava forse la stolta teoria secondo la quale il salasso non può far zampillare la verità, lo squartamento non rende sinceri, gli spasimi non sono confessioni? ... Mirabeau formò la sua cultura in prigione. Le prigioni sono forse le scuole superiori dell'oratoria? [MEGA, vol. cit., p. 186.]
[40] *Ibid.*, pp. 84-89. [MEGA, vol. cit., pp. 192-196.]
[41] *Ibid.*, pp. 89-90. [MEGA, vol. cit., p. 196.]
[42] *Ibid.*, p. 86 e p. 88: " Abbiamo qui lo spettacolo straordinario, fondato forse sulla natura della Dieta, che la provincia deve combattere non attraverso, bensí contro i propri rappresentanti... La questione è se la provincia debba avere un con-

Quindi, riprendendo la tesi che aveva di recente sostenuto nel suo articolo sulla censura affermava che soltanto la libertà di stampa si giustifica perché essa sola permette all'idea, alla ragione di esprimersi. Alla stampa sottoposta a censura, necessariamente ipocrita e adulatrice, strumento di oppressione che avvilisce insieme il governo che l'adopera e il popolo che essa inganna,[43] opponeva la stampa libera espressione della ragione e del progresso, che libera il popolo facendogli prendere coscienza di se stesso.[44]

" La natura della stampa libera è la natura energica, razionale, della libertà. Quella della stampa censurata è la natura incoerente della non-libertà, è un mostro civilizzato, un aborto profumato... Essa è l'occhio dello spirito popolare aperto su tutto, la fiducia incarnata di un popolo in se stesso, il legame parlante che unisce il singolo con lo Stato e col mondo, la cultura fatta corporea, che illumina di spiritualità le lotte materiali e ne idealizza il greggio aspetto terreno. È la franca confessione di un popolo dinanzi a se stesso, e, com'è noto, la forza della confessione è di redimere. È lo specchio spirituale nel quale ogni popolo si guarda, e contemplare se stessi è la prima condizione della saggezza. È lo spirito dello Stato, e lo si può vendere in ogni tugurio piú a buon mercato del gas materiale... È il mondo ideale che sempre sgorga da quello reale e, spirito sempre piú ricco, scorre in esso vivificante." [45]

Poiché la stampa libera è l'espressione della ragione, gli eccessi che essa può commettere devono essere repressi non dalla censura, espressione dell'arbitrio governativo, ma dalla legge, manifestazione della libertà razionale che segna i limiti che la stampa deve imporre a se stessa.[46] In sostegno di questa tesi, Marx faceva una apologia della legge che, con Hegel, egli considerava ancora come la garanzia della libertà. " Le leggi non sono misure repressive contro la libertà... Le

trollo sulla propria rappresentanza o no! Al mistero del governo deve forse subentrare il mistero della rappresentanza?... Una rappresentanza sottratta al controllo del suo mandante non è piú tale." [MEGA, vol. cit., pp. 194-195.]

[43] *Ibid.*, pp. 111-112: " In senso amoralizzante agisce la stampa censurata. Il vizio potenziato, l'adulazione, è inseparabile da essa... Il governo ode soltanto la propria voce, sa di udire soltanto la propria voce e tuttavia si ostina nella finzione di ascoltare la voce del popolo... A sua volta questo cade perciò, parte in una superstizione, parte in un'incredulità politica, ovvero, separandosi completamente dalla vita dello Stato, diventa volgo privato." [MEGA, vol. cit., p. 215.]

[44] *Ibid.*, p. 100. [MEGA, vol. cit., p. 205.]

[45] *Ibid.*, p. 100 e p. 108. [MEGA, vol. cit., p. 205 e p. 212.]

[46] *Ibid.*, pp. 104-105. [MEGA, vol. cit., p. 209.]

leggi sono piuttosto le norme positive, chiare e universali, nelle quali la libertà ha acquistato un'esistenza impersonale, teoretica, indipendente dall'arbitrio del singolo. Un codice di leggi è la Bibbia della libertà d'un popolo." [47]

Contro i deputati della nobiltà che combattevano la libertà di stampa per mantenere il popolo sotto tutela,[48] Marx sosteneva la necessità di estenderla continuamente per emanciparlo.[49]

Certo accanto agli apologeti della censura vi erano stati alla Dieta partigiani della libertà di stampa tra i deputati borghesi e contadini, ma il loro atteggiamento era stato timoroso e indeciso quanto quello dei loro avversari netto e fermo.

I rappresentanti della borghesia per giustificare la libertà di stampa avevano invocato la libertà di commercio. Questo argomento, osserva Marx, aveva il merito di porre la questione su di un piano concreto a differenza della maniera generica e sentimentale con cui i liberali tedeschi fino ad allora avevano affrontato i problemi politici, per i quali erano incapaci di dare soluzioni concrete: " Per quanto a primo sguardo la concezione dell'oratore possa apparire originale, confessiamo tuttavia di preferirla di gran lunga al ragionamento scomposto, nebuloso e ondeggiante di quei liberali tedeschi, i quali credono di onorare la libertà con il collocarla nel firmamento della fantasia invece che sul solido terreno della realtà. A questi sognatori, a questi sentimentali entusiasti che rifuggono da ogni contatto del loro idolo con la realtà come da una profanazione, noi Tedeschi dobbiamo in parte se fino a oggi la libertà è rimasta una fantasia e un sogno. I Tedeschi sono inclini per lo piú ai sentimentalismi e agli entusiasmi, hanno un tenero per la musica dell'illusione. Per questo ci si deve rallegrare quando il grande problema dell'idea viene mostrato loro da un punto di vista terreno, reale, staccato dall'ambiente piú prossimo. " [50]

Tuttavia Marx respingeva l'argomento della libertà di commercio, perché vi vedeva per la stampa il pericolo di diventare venale e servile. " Lo scrittore non considera assolutamente i suoi lavori come mezzi. Essi sono fini a se stessi, ma non per lui e per gli altri, tanto che egli sacrificherebbe alla loro la propria esistenza, se fosse necessario... La

[47] *Ibid.*, p. 105. [MEGA, vol. cit., pp. 209-210.]
[48] *Ibid.*, pp. 92-94. [MEGA, vol. cit., pp. 199-200.]
[49] *Ibid.*, pp. 94-95. [MEGA, vol. cit., pp. 200-201.]
[50] *Ibid.*, pp. 117-118. [MEGA, vol. cit., pp. 219-220.]

prima libertà della stampa consiste nel non essere un mestiere. Allo scrittore che la degrada a mezzo materiale spetta, come punizione di questa mancanza di libertà interiore, la privazione della libertà esteriore, cioè la censura; del resto già la sua esistenza è una punizione."[51]

Per Marx l'atteggiamento del rappresentante delle città era contrassegnato soprattutto da una mancanza di fermezza dovuta alla sua posizione di classe. Anticipando la distinzione che avrebbe fatto nella *Questione ebraica* tra il borghese e il cittadino, diceva che l'opposizione del rappresentante delle città era quella di un borghese, vale a dire di un difensore degli interessi particolari della propria classe sociale e non quella di un cittadino, vale a dire di un difensore degli interessi generali dello Stato.[52]

I soli oratori che la sua critica risparmiava, perché i loro discorsi si distaccavano dall'atmosfera generale della Dieta, erano il relatore del progetto di legge e i deputati contadini.[53]

In particolare egli sottolineava un argomento del relatore che giustificava la libertà di stampa con le aspirazioni del popolo divenuto maggiorenne, cui la censura adesso appariva intollerabile. "Si dà nella vita dei popoli, come pure in quella del singolo, il caso in cui i legami di una tutela troppo prolungata divengono insopportabili, in cui si anela all'indipendenza e in cui ciascuno vuol essere personalmente responsabile delle proprie azioni. In tal caso la censura ha cessato di vivere; là dove ancora continua viene considerata un'odiosa catena che proibisce di scrivere quello che viene detto pubblicamente... Ogniqualvolta l'inarrestabile progresso del tempo sviluppa nuovi interessi capitali o provoca nuove necessità per le quali la legislazione esistente non contiene norme bastevoli, nuove leggi devono regolare questa nuova condizione della società."[54]

Marx lodava anche la posizione dei deputati contadini, uno dei quali aveva detto: "se c'è un popolo degno della libertà di stampa, questo è certamente il tedesco, ligio e tranquillo, cui è necessario assai piú un incitamento contro la sua flemma, che la camicia di forza della censura."[55]

[51] *Ibid.*, p. 121. [MEGA, vol. cit., pp. 222-223.]
[52] *Ibid.*, p. 114: "Abbiamo di fronte a noi l'opposizione del *bourgeois*, non del *citoyen*." [MEGA, vol. cit., p. 217.]
[53] *Ibid.*, p. 126. [MEGA, vol. cit., p. 227.]
[54] *Ibid.*, pp. 126-127. [MEGA, vol. cit., p. 227.]
[55] *Ibid.*, p. 127. [MEGA, vol. cit. p. 228.]

Tuttavia questi interventi a favore della libertà di stampa contro le proposte del governo e dei deputati reazionari ispirate dai princípi della Scuola storica del diritto,[56] erano voci isolate. Cosí Marx terminava la sua critica dei dibattiti con una veemente requisitoria contro lo spirito di casta da cui la Dieta era animata e contro i deputati, dei quali gli uni non pensavano altro che a difendere i loro privilegi e gli altri erano troppo pavidi per difendere fermamente la libertà. Infatti energici e risoluti si erano dimostrati soltanto gli avversari della libertà di stampa, mentre coloro che ne erano partigiani non avevano dato prova che essa stesse loro veramente a cuore: "A parte le frasi fatte o i luoghi comuni che sono nell'aria, troviamo in questi avversari un'affezione patologica, una prevenzione appassionata, che dà loro una posizione ben reale e non immaginaria nei riguardi della stampa; mentre invece nel complesso i difensori di questa alla Dieta non hanno alcun rapporto reale con la loro protetta. Non hanno mai imparato a conoscere la libertà di stampa come un bisogno. Essa è per loro una questione di cervello, nella quale il cuore non ha parte alcuna. Se ora volgiamo uno sguardo d'insieme ai dibattiti sulla stampa, non possiamo nascondere l'impressione di spiacevole vuoto prodotta dall'assemblea dei rappresentanti della Renania, i quali oscillano solo tra l'irrigidimento intenzionale del privilegio e l'impotenza naturale di un semiliberalismo; dobbiamo purtroppo notare soprattutto una generale mancanza di punti di vista vasti e universali, come pure quella superficiale trascuratezza che discute e mette da parte la questione della libera stampa."[57]

Nella sua analisi dei dibattiti sulla stampa, che per la prima volta gli avevano fatto vedere che le posizioni politiche sono determinate da interessi sociali, Marx si mise subito dalla parte del popolo lavoratore e oppresso. Ad esso egli si appellava per difendere la libertà, dicendo che all'ispirazione divina dall'alto corrispondeva l'ispirazione divina dal basso, che era costata la decapitazione al re Carlo I di Inghilterra ed esprimendo in questo modo la certezza della vittoria finale del popolo nella sua lotta contro la schiavitú.[57 bis]

La critica di Marx era ancora idealistica poiché, alla maniera

[56] *Ibid.*, p. 127: "Ecco una concezione veramente storica di contro a tutte quelle fantasie che uccidono la razionalità della storia, per poi mostrare nascostamente le sue ossa al culto delle reliquie della storia." [MEGA, vol. cit., p. 227.]

[57] *Ibid.*, p. 73 e 127-128. [MEGA, vol. cit., p. 183 e p. 228.]

[57 bis] *Ibid.*, p. 97. [MEGA, vol. cit., p. 203.]

hegeliana, nello Stato e nella legge egli vedeva le espressioni della ragione. Lo Stato era per lui l'incarnazione piú alta della morale sicché pensava che l'isolarsi da esso fosse la causa fondamentale dell'immoralità nel campo pubblico e anche privato.[58]

Nella legge egli vedeva, altresí, l'espressione della ragione, la forma nella quale la libertà oggettiva, che supera la libertà degli individui, si realizza e pensava che per questo essa non poteva avere un carattere arbitrario.[59] Di qui derivavano le sue opinioni sulla stampa: egli la considerava come la manifestazione della ragione [60] e della storia nella quale vedeva il prodotto dello spirito.[61]

Tuttavia questo idealismo era già meno assoluto, e anche meno nebuloso e vago, di quello degli altri Giovani Hegeliani e sotto l'influenza di Feuerbach si allontanava ancor piú dalla speculazione che in passato.[62] All'opposto dei Giovani Hegeliani, i quali pensavano che lo sviluppo della coscienza universale determini il cammino della storia, Marx rimaneva attaccato alla sua idea dell'azione reciproca tra lo spirito e il mondo da lui sviluppata nella tesi di laurea, partendo dalla critica all'hegelismo e alla quale adesso, sotto l'impulso della partecipazione immediata alla lotta politica, dava un carattere piú concreto.[63]

Ciò lo indusse a cominciare già a mostrare, con un superamento dell'idealismo, in che modo lo sviluppo della storia è determinato da necessità concrete: cosí ad esempio quando, facendo propria l'argomentazione del relatore, faceva vedere come la nascita di nuovi bisogni porti con sé una modifica della legislazione.[64]

Osservazioni analoghe egli faceva a proposito della stampa. Indicava che tra essa e lo sviluppo politico e sociale vi era azione e reazione [65] e, rilevando come la stampa fosse incapace di determinare da sola questo sviluppo, diceva, rispondendo ad un oratore che aveva

[58] *Ibid.*, pp. 111-112. [MEGA, vol. cit., p. 215.]
[59] *Ibid.*, pp. 105-106. [MEGA, vol. cit., pp. 209-210.]
[60] *Ibid.*, p. 84. [MEGA, vol. cit., p. 191.]
[61] *Ibid.*, p. 82: "La rivoluzione belga è un prodotto dello spirito belga." [MEGA, vol. cit., p. 190.]
[62] *Ibid.*, pp. 54-56: *Lutero arbitro tra Strauss e Feuerbach*. [MEGA, vol. cit., pp. 174-175.]
[63] *Ibid.*, p. 108. [MEGA, vol. cit., p. 227.]
[64] *Ibid.*, p. 127. [MEGA, vol. cit., p. 227.]
[65] *Ibid.*, p. 82: "La stampa belga non sarebbe stata tale se si fosse tenuta lontana dalla rivoluzione; ma a sua volta la rivoluzione belga non sarebbe stata tale, se non fosse stata contemporaneamente una rivoluzione della stampa." [MEGA, vol. cit., p. 190.]

tentato di giustificare le restrizioni alla libertà di stampa con il pretesto che essa avrebbe generato cambiamenti perpetui: "la libertà di stampa provoca situazioni oscillanti allo stesso modo che il cannocchiale dell'astronomo provoca il movimento incessante del sistema cosmico."[66]

Questa tendenza al realismo lo portò per la prima volta ad applicare la dottrina dell'alienazione di Feuerbach nella analisi dei fatti politici e sociali. Parlando dei cavalieri, egli faceva vedere come questo gruppo sociale privato dei suoi beni e della sua influenza, non potendo piú soddisfare le proprie aspirazioni, era stato indotto a trasferirle, come fa l'uomo religioso, in un mondo immaginario: "Poiché... la situazione reale di questi signori [i cavalieri] nello Stato moderno non corrisponde minimamente al concetto che essi hanno della propria posizione, vivendo in un mondo fuori di quello reale, poiché dunque la forza dell'immaginazione è per essi cuore e mente, cosí, insoddisfatti della pratica, si aggrappano necessariamente alla teoria dell'al di là, alla religione, che tuttavia in mano loro acquista un'amarezza polemica appesantita da tendenze politiche e, piú o meno consciamente, diviene il manto che cela desideri assai terreni e insieme molto fantastici."[67]

In Marx si faceva strada anche l'idea che la determinazione e la trasformazione degli esseri viventi e, in particolare, dell'uomo è il loro modo speciale di vita e attività. "Ogni determinata sfera della libertà è la libertà di quella determinata sfera, come ogni specie particolare della vita è la specie vitale di una natura determinata. Non sarebbe errata la pretesa che il leone si conformi alle leggi di vita del polipo? Non concepirei falsamente la connessione e l'unità dell'organismo umano, se concludessi: poiché gambe e braccia per natura esplicano una funzione, occhi e orecchi, questi organi che strappano l'uomo dalla sua chiusa individualità rendendolo specchio ed eco dell'universo, devono aver diritto ad una funzionalità ancor maggiore ed esplicare quindi una funzione potenziata rispetto a braccia e gambe?"[68]

Questa tendenza ad una concezione del mondo e della storia, se non già materialistica, almeno piú realistica, determinata dalla sua volontà di partecipare piú direttamente ed efficacemente alla lotta

[66] *Ibid.*, p. 115. [MEGA, vol. cit., p. 218.]
[67] *Ibid.*, pp. 92-93. [MEGA, vol. cit., p. 199.]
[68] *Ibid.*, p. 119. [MEGA, vol. cit., p. 221.]

politica e sociale, lo allontanava dagli altri Giovani Hegeliani. Mettendosi piú risolutamente di loro sul terreno dell'azione, Marx condannava la fraseologia e l'utopismo che paralizzano la prassi e questa divergenza doveva accentuarsi nella misura in cui si inaspriva la lotta politica.

Questo brillante esordio giornalistico corrispose alle attese e alle speranze dei suoi amici. Uno dei cogerenti del giornale, Jung, entusiasta del suo articolo gli scrisse il 10 maggio: "Il vostro articolo sulla libertà di stampa è magnifico." [69] Qualche giorno dopo Ruge gli scriveva in modo ancor piú elogiativo: "I vostri commenti sulla libertà di stampa nel giornale sono meravigliosi. Si tratta sicuramente di quanto di meglio sia stato scritto su questo argomento." [70] Rincarando le lodi Ruge scrisse negli *Annali tedeschi*: "La *Gazzetta renana* contiene dei buoni articoli che veramente possono esserle invidiati. Tra questi si deve citare la critica dei dibattiti alla Dieta renana sulla libertà di stampa. Non si è scritto niente di piú profondo, né è possibile farlo, sulla libertà di stampa e in sua difesa... Non possiamo che congratularci con questo spirito geniale che, dominando dall'alto il groviglio generalmente confuso delle idee, fa il suo ingresso nella stampa." [71]

L'articolo seguente riguardava i dibattiti alla Dieta renana sul conflitto tra l'arcivescovo di Colonia e il governo,[72] durante i quali la Dieta, non osando biasimare il governo, aveva respinto la proposta di un deputato, il quale aveva chiesto che l'arcivescovo imprigionato fosse giudicato dai tribunali o rimesso in libertà. Questo articolo, al quale senza dubbio Marx lavorò fin dal maggio,[73] e che doveva essere pubblicato in luglio, fu vietato dalla censura. Una lettera di Marx a Ruge tuttavia ce lo fa conoscere nelle sue grandi linee.[74]

[69] MEGA, I, vol. I², p. 275, lettera di G. Jung a Marx, 14 marzo 1842.

[70] *Ibid.*, p. 276, lettera di Ruge a Marx, giugno 1842.

[71] Cfr. "Annali tedeschi," 7 giugno 1842, pp. 535-536.

[72] Cfr. *Verbali delle sedute della sesta Dieta renana*, Coblenza 1841, sedute del 4 e 18 giugno 1941. Il conflitto era scoppiato a proposito dei matrimoni misti. Il governo aveva prescritto che i figli nati da questi matrimoni avrebbero dovuto seguire la religione del padre. L'arcivescovo di Colonia e quello di Posen pretesero invece l'impegno preliminare degli sposi a fare educare i loro figli nella religione cattolica, perciò il governo li aveva fatti incarcerare. Questo fatto aveva provocato un grande fermento in Renania.

[73] MEGA, I, vol. I², p. 275, lettera di G. Jung a Marx 14 marzo 1842: "Mettetevi al lavoro fin da ora sulla questione dell'arcivescovo."

[74] *Ibid.*, p. 277, lettera di Marx a Ruge, 9 luglio 1842: "Il mio secondo arti-

Marx si proponeva, criticando, in occasione di questi dibattiti, sia la posizione del governo che quella della Chiesa, di dimostrare che ambedue erano dalla parte del torto, per aver preso in questo conflitto una posizione contraria ai loro princípi. Lo Stato, commettendo un arbitrio autoritario con l'arresto dell'arcivescovo, aveva in realtà adoperato un procedimento proprio della Chiesa; mentre la Chiesa, facendo appello alla legalità, riconosceva implicitamente la supremazia dello Stato, e ciò era contrario ai suoi princípi.[75]

Questo giudizio, che, contrariamente alla tendenza radicalmente antireligiosa della Sinistra Hegeliana, non dava torto in assoluto alla Chiesa cattolica e anzi sembrava addirittura prenderne le difese contro la procedura arbitraria del governo, era dettato da ragioni di opportunità. La Renania infatti era un paese profondamente cattolico e la *Gazzetta renana*, che già stentava a mantenersi contro la repressione governativa, non poteva per soprammercato alienarsi le simpatie dei lettori cattolici, condannando senza riserve la politica ultramontana. Per essa, prendere posizione in questa questione, era una cosa insieme delicata ed importante. Bisognava insomma separare il proprio atteggiamento da quello degli ultramontani senza provocarne troppo l'ostilità e mostrare, cosa nuova in Renania, che, nella questione religiosa, si poteva combattere il governo senza prendere partito per la Chiesa.

Marx, che si era lusingato di aver risolto con abilità questo problema con la posizione da lui assunta, deplorò vivamente il divieto di questo articolo con il quale aveva sperato di guadagnare nuovi abbonati fra i cattolici.

colo sulla Dieta riguardante il conflitto con la Chiesa è stato soppresso dalla censura. Vi dimostravo che i difensori dello Stato si sono messi da un punto di vista proprio della Chiesa, mentre, inversamente, quelli della Chiesa si sono messi da un punto di vista proprio dello Stato. Questa faccenda è tanto piú fastidiosa per la *Gazzetta renana* in quanto i lettori cattolici sciocchi si sarebbero lasciati accalappiare da questa pseudodifesa dell'arcivescovo e avremmo guadagnato degli abbonati. Del resto non avete idea della maniera abominevole con cui questo governo brutale ha trattato questo testone ortodosso. Ma questa impresa ha avuto il successo che meritava: la Prussia ha baciato agli occhi di tutto il mondo la pantofola del Papa, e le nostre macchine governative vanno in giro senza arrossire dalla vergogna." Ruge gli propose di pubblicare l'articolo negli "Anekdota." Non si sa per quale ragione non vi sia stato pubblicato.

[75] MARX doveva riprendere questa stessa critica verso lo Stato e la Chiesa in *Sulla Questione ebraica*, del 1844 (in *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, Roma, 1954, p. 61): "Il cosiddetto Stato cristiano, viceversa, si comporta politicamente verso la religione e religiosamente verso la politica." [MEGA, I, vol. I[1], p. 588.]

Lo sviluppo preso dalla *Gazzetta renana* procurò a questo giornale un violento attacco da parte della *Gazzetta di Colonia*, il grande giornale rivale, che, avendo eliminato senza fatica la *Gazzetta generale renana*, vedeva non senza disappunto che la *Gazzetta renana* stava diventando una pericolosa concorrente.[76]

Il 28 giugno il suo redattore capo, Hermes[77] l'accusò di attaccare il cristianesimo, fondamento dello Stato, e invitò il governo a proibire sulla stampa qualsiasi discussione sulle questioni politiche e filosofiche che, a suo dire, servivano ai Giovani Hegeliani di pretesto per criticare la religione cristiana.

La *Gazzetta renana* rispose immediatamente a questo attacco l'8 luglio con una corrispondenza in data 30 giugno nella quale l'articolo di Hermes era stigmatizzato come una vile denuncia: "La Germania," vi si leggeva, "può aspettarsi una violenta lotta. È la battaglia che prossimamente i Giovani Hegeliani dovranno sostenere, a proposito delle loro opinioni antireligiose, contro il dr. Hermes di Colonia. A dire il vero nel suo articolo del 28 giugno sulla *Gazzetta di Colonia* il dr. Hermes non li ha provocati, bensí come già è accaduto alla Giovane Germania, denunciati chiamando la censura a infierire contro ciò che egli definisce 'i nauseanti eccessi di una insolenza infantile.' Si fa fatica a credere che in un'epoca in cui tutti gli spiriti lottano per liberarsi dalle pastoie della censura si possa trovare qualcuno che la invoca dal basso o meglio dall'alto e le si offre quasi come un alleato."

Fu Marx che si incaricò di dare la risposta principale con un lungo articolo, apparso il 10, 12 e 14 luglio nella *Gazzetta renana*, dal titolo "L'articolo di fondo del n. 179 della *Gazzetta di Colonia*."[78]

[76] Sulla "Gazzetta di Colonia" cfr. K. Bruchheim, *Die Geschichte der Kölnischen Zeitung*, Colonia, 1930.

[77] Hermes, da non confondere con il precedente filosofo cristiano criticato da Marx, in un primo tempo redattore della "Deutsche Nationalzeitung" era stato chiamato, alla fine del 1841, dall'editore della "Gazzetta di Colonia," Du Mont-Schauberg, come redattore capo del suo giornale; su Hermes cfr. K. Bruchheim, *op. cit.*, vol. II, pp. 251-255.

[78] Mega, I, vol. 1^1, pp. 232-250: *Der leitende Artikel in n° 179 der "Kölnischen Zeitung."* Questo articolo fu scritto fra il 29 giugno e il 2 luglio; il 4 luglio uno dei cogerenti del giornale, Oppenheim, ne accusò ricevuta a Marx. Cfr. Mega, I, vol. 1^2, p. 276.

Mega, I, vol. 1^2, p. 278, lettera di Marx a Ruge, 9 luglio 1842: "Nella Gazzetta di Colonia il redattore dell'articolo di fondo Hermes, ha preso le difese del cri-

Dopo avere a sua volta bollato l'articolo di Hermes come una vile denuncia, Marx rivendicava alla stampa, che ha la funzione di illuminare e di formare gli spiriti, il diritto di trattare tutte le questioni politiche, religiose e filosofiche.

Denunciando la doppiezza di Hermes, che con il pretesto di difendere lo Stato mirava in realtà a rinsaldare l'alleanza tra lo Stato prussiano reazionario e la Chiesa, egli faceva vedere che il suo atteggiamento si spiegava con la concezione che aveva dello Stato cristiano, chiamato per sua stessa natura a vietare qualsiasi critica filosofica e ricerca scientifica capace di nuocere alla religione.[79] Ma, diceva Marx, lo Stato cristiano è il contrario, è anzi la negazione del vero Stato che, fondato sulla ragione, si sviluppa, come dimostra la storia, mediante la critica filosofica.[80]

La filosofia certamente non ha sempre avuto la consapevolezza della sua alta missione. Anche troppo spesso essa si è rinchiusa in se stessa e abbandonata a speculazioni astratte invece di prendere parte alla lotta per la difesa degli interessi del popolo. Per questo essa non ha avuto l'influenza diretta che avrebbe dovuto avere sugli avvenimenti. Ciò vale specialmente per la filosofia tedesca. Per adempiere la sua missione, la filosofia deve abbandonare la speculazione astratta e prendere contatto con la realtà. Unendo la teoria alla pratica, la speculazione all'azione politica, deve trattare le questioni che agitano le masse popolari. " La filosofia, soprattutto la filosofia tedesca, ha un profondo attaccamento alla solitudine, all'isolamento sistematico, alla fredda auto-contemplazione, ch'essa contrappone ostilmente *a priori* al carattere dei giornali, sbrigativo e rumoroso, che solo dalla pubblicità ritrae soddisfazione. La filosofia, intesa nel suo sviluppo sistematico, è antipopolare; il suo tessere segreto nel proprio intimo appare all'occhio profano uno sforzo artificioso quanto remoto dalla pratica; appare insomma come il professore di arti magiche, i cui scongiuri suonano solenni perché incomprensibili." [81]

La filosofia in realtà non è qualche cosa di atemporale e di astratto,

stianesimo contro i giornali filosofici di Königsberg e di Colonia. Se il censore non mi giuoca ancora uno dei suoi tiri, uscirà una mia replica nella prossima appendice letteraria del giornale. Il partito religioso è il piú pericoloso in Renania. In questi ultimi tempi l'opposizione si è troppo abituata a manifestarsi nell'ambito della Chiesa."

79 K. MARX, *Scritti politici giovanili* cit., p. 138. [MEGA, I, vol. I^1, p. 235.]

80 *Ibid.*, pp. 142-145. [MEGA, vol. cit., pp. 233-241.]

81 *Ibid.*, p. 146. [MEGA, vol. cit., p. 242.]

essa costituisce l'espressione piú alta della propria epoca; generata dalle tendenze e dai bisogni di questa, reagisce a sua volta su di essa per guidarne lo sviluppo. " Conforme al suo carattere, non ha mai compiuto il primo passo per mutare i suoi ascetici paramenti sacerdotali col disinvolto abito da società dei giornali. Ma le filosofie non crescono dalla terra come funghi: esse sono i frutti del loro tempo e del loro popolo, i cui succhi piú sottili, piú preziosi e piú invisibili confluiscono nelle idee filosofiche. Il medesimo spirito che con le mani dell'industria crea le ferrovie, crea nel cervello dei filosofi i sistemi filosofici. La filosofia non abita fuori del mondo, cosí come il cervello, pur non risiedendo nello stomaco, non per questo è fuori dell'uomo; certamente è piú facile che essa risieda nel mondo insieme al cervello, che non sul suolo insieme ai piedi, mentre molte altre sfere umane devono radicarsi ben bene con i piedi nella terra, e con le mani cogliere i frutti del mondo, prima di intuire che anche la 'testa' appartiene al mondo e che questo è appunto il mondo della testa. Dato che ogni vera filosofia è la quintessenza spirituale dell'epoca sua, deve venire il momento in cui essa entrerà in contatti e avrà reciproci scambi col mondo reale contemporaneo, e ciò non solo all'interno, attraverso il suo contenuto, ma anche all'esterno, attraverso i suoi fenomeni. La filosofia cesserà allora di essere un sistema ben definito di fronte ad altri sistemi ben definiti, per diventare la filosofia in generale di fronte al mondo, la filosofia del mondo contemporaneo." [82]

Quando la filosofia entra in contatto con la realtà la sua influenza e la sua azione sono in primo luogo caratterizzate dagli attacchi dei nemici,[83] attacchi di cui offre un bell'esempio l'articolo di Hermes.

Nel far ciò Hermes non è altro che il portavoce della reazione, che pretende di negare alla filosofia il diritto alla critica. Usando di questo diritto e liberandosi della religione, la filosofia non ha fatto altro che imitare l'esempio delle altre scienze, che, come dimostra l'opera di Copernico nel campo dell'astronomia, hanno potuto costituirsi come scienze soltanto a patto di liberarsi della teologia.[84]

Il fatto che la funzione della filosofia sia di guidare il cammino razionale del mondo, giustifica pienamente le discussioni di questioni filosofiche sulla stampa, che permettono alla filosofia, piú qualificata

[82] *Ibid.*, pp. 146-147. [MEGA, vol. cit. pp. 242-243.]
[83] *Ibid.*, p. 147. [MEGA, vol. cit., p. 243.]
[84] *Ibid.*, p. 153-154. [MEGA, vol. cit., pp. 248-249.]

della religione per dirigere lo Stato nella via della ragione, di esercitare su di lui la sua azione legittima.

" Da sempre la saggezza del mondo, cioè la filosofia, ha mostrato di aver maggior diritto che non la saggezza del mondo di là, cioè la religione, ad occuparsi del regno di questo mondo, cioè dello Stato. Non ci si domanda qui se sullo Stato si filosofeggerà bene o male, filosoficamente o no... razionalmente o semi-razionalmente." [85]

Contrariamente a quel che pensa Hermes, soltanto lo Stato teocratico avrebbe diritto di abolire ogni critica filosofica. Lo Stato cristiano non può, perché o esso si identifica con lo Stato razionale e allora per essere cristiano gli basta seguire i princípi della filosofia, ovvero lo Stato razionale è incompatibile con la religione e allora deve svilupparsi al di fuori di essa, perché la religione non può volere che lo sviluppo dello Stato sia contrario alla ragione.[86] Sulla ragione, sulla filosofia bisogna fondare lo Stato e, Marx diceva concludendo, per la filosofia è venuta l'ora di diventare una filosofia dell'azione, affinché il partito del pensiero diventi il partito del progresso.

Dopo Ruge e Hess, Marx in questo articolo affermava che la filosofia doveva passare dalla teoria all'azione politica, già sottolineando i legami che uniscono la filosofia alla vita sociale e che di essa fanno, se collegata con l'azione popolare, l'elemento essenziale del progresso.

Tutto ciò lo condusse ad una concezione piú esatta dei rapporti tra lo sviluppo politico e sociale e quello del pensiero. Pur rimanendo idealista per la sua concezione generale del mondo, egli in effetti sottolineava, piú nettamente che nel suo articolo sulla stampa, il parallelismo fra evoluzione ideologica e progresso economico e sociale.[87] Cosí notava i legami tra la legislazione e le correnti dominanti di un'epoca facendo vedere che il Codice Napoleonico si era ispirato alle idee degli Enciclopedisti e della Rivoluzione francese,[88] e metteva in rilievo i rapporti fra l'evoluzione religiosa e lo sviluppo politico.[89]

Questa concezione, che lo allontanava dall'idealismo, era l'embrione di un nuovo materialismo che egli stava elaborando gradualmente.

[85] *Ibid.*, p. 150. [MEGA, vol. cit., p. 246.]
[86] *Ibid.*, pp. 150-152. [MEGA, vol. cit., pp. 246-248.]
[87] *Ibid.*, p. 144. [MEGA, vol. cit., p. 241.]
[88] *Ibid.*, p. 155. [MEGA, vol. cit., p. 249.]
[89] *Ibid.*, p. 139: "Non già il decadere delle religioni antiche fece crollare gli antichi Stati, bensí il contrario." [MEGA, vol. cit., p. 237.]

Questo articolo, che come il primo gli procurò vivi elogi,[90] aprí una polemica di grande importanza per la *Gazzetta renana*. Era il primo conflitto pubblico fra i due grandi giornali di Colonia di tendenze opposte, che fino a quel momento avevano evitato di combattersi apertamente. Fino alla sua brutale soppressione, la *Gazzetta renana*, grazie alla superiorità di Marx e dei suoi collaboratori, poté condurre vittoriosamente questa lotta.

La collaborazione alla *Gazzetta renana* avvenne per Marx in un periodo particolarmente difficile e penoso per le sue faccende familiari. Già durante il suo soggiorno a Treviri, in gennaio, aveva avuto dissidi cosí seri con la madre e con i suoi che aveva preferito prendere alloggio in un albergo. In maggio aveva dovuto tornare a Treviri per la morte del fratello Hermann. Durante i due mesi in cui vi si trattenne, i dissidi si aggravarono ulteriormente, in parte a causa della quota di eredità che gli spettava dopo la morte del padre, e lo indussero a rompere interamente con la famiglia. Egli soffriva inoltre per l'ostilità dimostrata alla sua fidanzata da una parte della famiglia di quest'ultima, che rendeva molto penosa la situazione di Jenny. In mezzo a queste difficoltà ai primi di luglio egli scriveva a Ruge: "Dal mese di aprile ad oggi non ho potuto lavorare piú di quattro settimane e neppure senza interrompermi. Ho dovuto passare sei settimane a Treviri a causa di un nuovo decesso, il resto del tempo è stato sciupato e turbato da nauseanti litigi familiari. Benché agiata, la mia famiglia mi fa ogni genere di difficoltà, che momentaneamente mi riducono nel piú grande imbarazzo. Non voglio annoiarvi raccontandovi le miserie della mia vita privata; è una vera fortuna che le miserie della vita pubblica rendano un uomo di carattere insensibile alle miserie private."[91]

Tenendo in dispregio, come avrebbe fatto per tutta la sua vita, le questioni di interesse, egli, dal suo ritorno a Bonn alla metà di luglio, si dedicò tutto alla *Gazzetta renana.*

[90] MEGA, I, vol. I², p. 276, lettera di Oppenheim a Marx 4 luglio 1842: "Ho ricevuto in questo momento il vostro articolo e ve ne ringrazio molto. L'ho sfogliato alla svelta e lo trovo eccellente. Temo soltanto che fornisca nuovi pretesti a quel cane di censore. Non avete idea della severità, implacabile quanto ingiusta, con cui siamo censurati, benché questo bel tomo mi abbia lui stesso confessato di non aver ricevuto istruzioni piú severe. Ma è montato contro di noi dai partigiani della *Gazzetta di Colonia* e da altra gente della stessa risma."

[91] *Ibid.*, p. 27: lettera di Marx a Ruge, 9 luglio 1842.

In primo luogo riprese l'articolo su "La Scuola storica del diritto" che aveva proposto a Ruge per gli *Anekdota*.[92] La ragione immediata per proseguire questo articolo fu la pubblicazione del *Manifesto* lanciato dalla Scuola storica del diritto, in onore del suo fondatore Hugo e del suo capo Savigny, che da poco era stato nominato ministro della legislazione. Con i suoi attacchi contro questa scuola,[93] che con il pietismo ispirava la politica reazionaria del governo prussiano, Marx si propose di dimostrare quanto fossero illusorie le speranze nutrite nella revisione della legislazione progettata da Savigny.

Il suo attacco era diretto principalmente contro il fondatore di questa scuola, Hugo. Alla sua dottrina rimproverava di essere una deformazione della filosofia di Kant, cui pretendeva ispirarsi. Partendo dal postulato kantiano che la verità non è conoscibile in sé, Hugo aveva dedotto che era vano cercare di stabilire un diritto teorico universalmente valido, come pretendevano di fare i partigiani del diritto naturale, e che bisognava attenersi al diritto "positivo," vale a dire al diritto esistente nella realtà, senza cercare di dargli un carattere razionale. Questo scetticismo verso la ragione portava Hugo, con un rovesciamento della dottrina di Kant che pone come fine dell'uomo la realizzazione della ragione morale, a negare con la razionalità della realtà la realtà della ragione e a giustificare l'elemento irrazionale nel diritto con il solo fatto della sua esistenza storica, del suo carattere "positivo." "Hugo," scriveva Marx, "fraintende il suo maestro Kant quando sostiene che noi, non potendo conoscere il vero, di conseguenza ammettiamo come valido il non-vero, purché esso esista. Hugo è scettico nei confronti dell'essenza necessaria delle cose, per comportarsi invece da adulatore rispetto alle loro manifestazioni accidentali. Egli perciò non cerca in nessun modo di dimostrare che il reale è razionale... Hugo è dunque uno scettico perfetto. Lo scetticismo del secolo XVIII nei confronti della razionalità di ciò che esiste, si presenta in lui come scetticismo nei confronti dell'esistenza della razionalità. Egli adotta la spiegazione che non vede piú niente di razionale nel reale, ma lo fa solo per poter non vedere piú niente di reale nel razionale."[94]

[92] *Ibid.*, p. 274: lettera di Marx a Ruge, 27 aprile 1842.

[93] K. Marx, *Scritti politici giovanili* cit., pp. 157-168. "Gazzetta renana," 9 agosto 1842: *Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto.* [Mega, I, vol. I^1, pp. 251-259.]

[94] *Ibid.*, p. 159 e pp. 159-161. [Mega, vol. cit., p. 252 e p. 253.]

Cosí, concludeva Marx, si spiega l'immoralità fondamentale della sua dottrina che è una apologia del dispotismo e della violenza, apologia che è stata ripresa dai suoi discepoli della Scuola storica del diritto, i quali si sono contentati di velare con un sentimentalismo romantico ciò che di brutale aveva la sua dottrina.[95]

Restando ancora sul piano dell'idealismo, Marx, allo Stato prussiano reazionario giustificato dalla scuola storica del diritto, opponeva la concezione di uno Stato razionale, presa non dagli enciclopedisti del XVIII secolo, seguaci del diritto naturale, in nome del quale prendevano le difese dell'individuo contro il dispotismo, ma da Hegel che aveva idealizzato lo Stato facendone l'incarnazione della ragione.

Questa critica incisiva e penetrante doveva diventare sempre piú sgradita al governo che, giudicando intollerabile quanto pericolosa la tendenza sempre piú radicale del giornale, rispose inasprendo la censura.

Nel suo voto del 18 maggio 1842, relativo all'atteggiamento che il governo doveva prendere verso la *Gazzetta renana* il ministro von Rochow, che ne aveva domandato la soppressione da quando essa aveva preso un orientamento neohegeliano, dichiarava: "La *Gazzetta renana* ha un nettissimo carattere di giornale di opposizione. Si è posta il compito di diffondere in Germania le idee liberali francesi e di decantare lo Stato costituzionale come la sola forma di Stato rispondente alle necessità del presente. Essa cerca di far prevalere questa concezione con l'argomentazione teorica, dimostrando che lo Stato costituzionale è la conseguenza della filosofia tedesca e con continui attacchi contro la costituzione attuale... la *Gazzetta renana* si presenta come un organo di propaganda giovane hegeliano. Mentre dal punto di vista politico difende le teorie razionaliste francesi, dal punto di vista religioso adotta apertamente l'ateismo degli *Annali di Halle*, sostenendo che la filosofia deve sostituire il cristianesimo."[96]

Contrariamente a von Rochow il ministro Eichhorn propose che, prima di sopprimere il giornale, si attendesse l'effetto dei provvedimenti presi nei suoi riguardi dal presidente della provincia.[97] La sua opinione prevalse ed il giornale fu nuovamente salvato dalla soppres-

[95] *Ibid.*, pp. 161-162 e p. 168. [MEGA, vol. cit., 254 e 259.]

[96] Cfr. *Archivio segreto di Stato, Ministero degli interni e della polizia, Gazzetta renana. Censur Sachen*, spec. Lit. R. nº 33. Voto di von Rochow. Cfr. J. HANSEN, *Rheinische Briefe und Akten* cit., pp. 338-339.

[97] Cfr. *ibid.*, voto del 1 giugno 1842.

sione immediata. Tuttavia le istruzioni piú severe impartite al censore ne resero sempre piú difficile la pubblicazione.

Il 9 luglio Marx, che ormai praticamente dirigeva il giornale al posto dell'incapace Rutenberg, scriveva a Ruge: "Non crediate davvero che noi viviamo qui in un Eldorado politico. Ci vuole una tenacia indomabile per riuscire a pubblicare, nonostante tutti gli ostacoli, un giornale come la *Gazzetta renana*." [98]

Questa dura lotta politica allontanò Marx dai Giovani Hegeliani di Berlino, che si evolvevano in senso opposto. Dalla fine del 1841, il club dei "Dottori" si era trasformato in un club di atei, il club dei "Liberi." Essi conservavano la loro fede nello Stato prussiano e si consideravano ancora la sua milizia,[99] anche se partecipavano piú attivamente alla lotta contro le sue tendenze reazionarie vedendo che esso si allontanava dalla sua missione perché assumeva la forma di Stato cristiano. Sotto l'influenza predominante di Bruno Bauer, essi dirigevano i loro attacchi principali contro la religione, pensando, come lui, che la lotta contro la religione fosse l'elemento primo di ogni movimento di liberazione.

Accanto a B. Bauer, il loro portavoce principale era Max Stirner che ben presto sarebbe diventato celebre come autore del libro anarchico *L'unico e la sua proprietà*.[100] In una recensione alla *Tromba del giudizio universale*, egli ne aveva lodato l'autore, B. Bauer, perché aveva chiaramente sottolineato l'opposizione assoluta tra la religione e la scienza.[101] In pari tempo, con un opuscolo in risposta a un appello dei pastori berlinesi per la santificazione della domenica, egli aveva difeso l'ateismo e proclamato la necessità di entrare in lotta aperta

[98] MEGA, I, vol. I², p. 277; cfr. anche *ibid.* p. 276: lettera di Oppenheim a Marx, 4 luglio 1842.

[99] Cfr. L. BUHL, *La missione della stampa prussiana* cit., Berlino 1842, citato da B. BAUER, *Storia della lotta dei partiti in Prussia dal 1842 al 1846*, Charlottenburg 1847, p. 30: "Non desideriamo altro che integrarci nello Stato e dedicargli le nostre forze; il nostro scopo supremo è diventare cittadini dello Stato, averne piena coscienza e affermarci come tali." Cfr. L. BUHL, *Esposizione storica della questione costituzionale in Prussia*, Zurigo 1842. Cfr. "Annali tedeschi," 1841, nº 76. K. NAUWERK, recensione del libro di K. RIEDEL, *Lo Stato e la Chiesa*.

[100] Max Stirner, che in realtà si chiamava Johann Kaspar Schmidt, nato a Bayreuth nel 1806, aveva studiato dal 1826 al 1833 filologia classica e filosofia a Berlino e dal 1839 era professore in un liceo femminile di Berlino.

[101] La recensione di STIRNER alla *Tromba del giudizio universale* fu pubblicata nel gennaio 1842 sul "Telegrafo di Amburgo" (ristampata sul "Literaturmagazin," 17 febb. 1900).

contro la religione.[102] Sotto l'influenza di Feuerbach, Stirner attaccava la religione e la Chiesa in nome dell'" essenza " dell'uomo, di cui esse erano l'alienazione.

" Noi non vogliamo sapere," scriveva, " di ciò che è cristiano se non ciò che è umano. Insegnateci la religione dell'umanità... È uomo soltanto colui che è interamente se stesso; l'uomo autentico si sforzerà sempre di somigliare allo spirito eterno, a Dio stesso. Dio è in realtà il meglio di me stesso, il mio essere profondo, la mia piú alta e vera personalità... L'epoca attuale esige ciò che è puramente umano e che, solo, è veramente divino; non chiede la pietà ma ciò che è morale e razionale, essa vuole uno spirito virile e libero e non uno spirito infantile che ha bisogno di tutela, essa vuole l'entusiasmo per il mondo eternamente presente dell'azione e non l'aspirazione cieca e rassegnata a un al di là." [103]

Dopo avere aderito provvisoriamente alle teorie di Feuerbach, Stirner se ne sarebbe ben presto separato respingendo il culto dell'umanità che Feuerbach voleva instaurare per opporgli e sostituirgli il culto dell'Io.

Questa evoluzione verso l'egocentrismo, che doveva condurlo all'anarchismo, era già manifesta in un articolo: " Il falso principio della nostra educazione, ovvero umanesimo e realismo," apparso nell'aprile del 1842 sulla *Gazzetta renana*.[104] Egli vi mostrava che il fine ultimo dell'educazione è di sviluppare, mediante la libertà di pensiero, l'autonomia della volontà e di rendere l'uomo realmente libero affrancandolo da ogni autorità mediante lo sviluppo della sua personalità, del suo io. Egli insorgeva sia contro l'umanesimo sia contro il realismo

[102] All'appello dei pastori berlinesi: *La festa cristiana della domenica. Una parola amorosa ai nostri fedeli*; STIRNER aveva risposto con un opuscolo *Risposta di un membro della comunità religiosa di Berlino all'appello di cinquantasette pastori berlinesi: " La festa cristiana della domenica. Una parola amorosa ai nostri fedeli "*; questo opuscolo, pubblicato agli inizi del 1842 a Lipsia da Binder, fu proibito il 3 marzo; anche L. Buhl aveva scritto un piccolo opuscolo nello stile della *Tromba del giudizio universale* in risposta all'appello dei pastori *Le tribolazioni della Chiesa e la festa cristiana della domenica* (1842).

[103] Cfr. l'articolo di G. MAYER, *Gli inizi del radicalismo politico in Prussia prima del 1848. Un articolo sconosciuto di Stirner*, " Zeitschrift für Politik," 1913, vol. 6, n° 1, pp. 98-105.

[104] " Gazzetta renana," 12, 14, 19 aprile 1842. *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Humanismus und Realismus...* Articolo ristampato in J. H. MACKAY, *Le opere minori di Stirner*, Berlino, 1898, pp. 31-46.

come princípi educativi, in quanto li riteneva incapaci di assolvere quel compito.

L'umanesimo, scriveva Stirner, è un prodotto della Riforma che ha asservito l'umanità aggravando la schiavitú religiosa con la sua interiorizzazione e la sottomissione dell'uomo alla voce di Dio. Il realismo, che si ispira ai princípi della Rivoluzione francese, oppone alla cultura aristocratica dell'umanesimo una cultura egualitaria, che mira a dare all'uomo conoscenze pratiche capaci di liberarlo dalle catene del mondo esterno. In verità, egli diceva, la vera liberazione dell'uomo non si limita a questa liberazione esteriore, essa consiste essenzialmente nella liberazione dell'io, nel dispiegarsi della volontà individuale.[105]

Contemporaneamente ai loro attacchi contro la religione e la Chiesa, i Giovani Hegeliani conducevano la lotta contro la reazione politica. Cosí nel gennaio 1842 F. Koeppen pubblicò sugli *Annali tedeschi* un articolo nel quale, recensendo un libro dello storico Schlosser, criticava la Chiesa e l'assolutismo come espressioni dell'alienazione dell'essenza umana. Ad essi opponeva il liberalismo costituzionale, frutto del razionalismo, che aveva trovato la sua prima espressione nella Rivoluzione francese, da cui datava l'età moderna.[106]

Lo stesso stato d'animo si faceva sentire nella rivista *Il patriota* di L. Buhl, fondata per sostituire l'*Athenaeum*, che era stato soppresso

[105] *Ibid.*: " Il fatto di preparare alla vita pratica non determina altro che uomini di saldi princípi che agiscono e pensano secondo delle massime... ma non spiriti liberi... Può darsi che il realismo formi caratteri solidi e temprati... ma caratteri eterni, la cui essenza è il frutto di una continua autocreazione e che traggono la loro attualità dalla forza creatrice del loro spirito... caratteri del genere non vengono formati con una tale educazione... La volontà personale e inflessibile del bambino è altrettanto legittima quanto il suo desiderio di sapere. Si favorisca il piú possibile quest'ultimo, ma non bisogna dimenticare di sviluppare in lui la forza naturale della volontà, il suo spirito di opposizione; ... si badi bene a non schiacciare il suo orgoglio, la sua fierezza."

[106] " Annali tedeschi," 4, 5, 7 gennaio 1842: *Storia del XVIII e del XIX secolo fino alla caduta dell'Impero francese* di Schlosser (senza nome di autore); p. 6: " Quanto è vero che noi viviamo nel XIX secolo, è vero che il principio costituzionale non è stato creato soltanto per i francesi, ma per tutti i popoli di questo secolo... " p. 18: " L'alienazione dell'essenza umana è stata denunciata sul piano teorico ma non abolita nella pratica... È questo lo scopo della lotta condotta dal razionalismo, lotta nella quale il Medio Evo finirà di morire e nasceranno i tempi nuovi. La prima manifestazione positiva del razionalismo è stata la salita al trono di Federico II, la sua prima vittoria reale e decisiva è stata la Rivoluzione francese. In essa si manifestano chiaramente lo spirito e i princípi dei tempi nuovi, con essa comincia il XIX secolo."

Cfr. " Gazzetta renana," 6 febbraio 1842: B. Bauer, *Le simpatie tedesche per la Francia.*

dalla censura. Interessante in questa rivista era il fatto che essa, invece di trattare unicamente questioni generali da un punto di vista teorico, si occupava di questioni concrete, in particolare dell'educazione, delle imposte, del bilancio e affrontava, da un punto di vista filantropico che piú tardi avrebbe caratterizzato il "vero socialismo" nato dall'umanesimo di Feuerbach, persino la questione sociale.[107]

La combattività dei Giovani Hegeliani berlinesi nella lotta contro lo Stato prussiano fu stimolata dalla revoca di B. Bauer il 29 marzo 1842. Questa revoca, cui essi dettero l'importanza di un avvenimento storico, scosse la loro fede nello Stato prussiano e ne rinvigorí l'opposizione contro di esso. Tutti gli organi liberali protestarono contro questa revoca.[108] B. Bauer stesso e suo fratello Edgar scrissero delle autodifese nelle quali presentavano la revoca come il principale avvenimento di quell'epoca e ne facevano il simbolo della politica reazionaria del governo prussiano.[109]

I Giovani Hegeliani berlinesi, che, da intellettuali in realtà isolati dal movimento politico, ponevano sempre di piú tutti i problemi su di un piano assoluto, adesso si misero a criticare tutte le tendenze e tutti i partiti che non fossero sul piano di una opposizione intransigente. Cosí facendo in realtà mascheravano il loro timore di impegnarsi, come Marx sulla *Gazzetta renana*, in una lotta positiva contro lo Stato prussiano e cominciarono ad indirizzare di preferenza i loro attacchi non piú contro di esso bensí contro gli assertori di una politica di compromesso, contro il partito del "giusto mezzo" giudican-

[107] *Der Patriot. Inländische Fragen* [*Il patriota. Questioni Interne*], pubblicato da L. BUHL, 1842 Quaderno I: a) Il vecchio prussianesimo; b) La scuola elementare come istituzione statale; c) Caricature religiose; d) Scaramucce. Quaderno II: a) Che cos'è lo Stato cristiano? b) La situazione legale degli ebrei in Prussia; c) Scaramucce. Quaderno III: a) La delegazione delle Diete provinciali; b) L'insegnamento privato. Scuole private e confessionali; c) Considerazioni sull'opportunità dell'abolizione dell'imposta fondiaria in Prussia; d) Scaramucce. Quaderno IV: a) L'assistenza pubblica a Berlino; b) Stipendi ed imposte degli impiegati postali prussiani; c) Una parola sulle università; d) Il bilancio prussiano per il 1841 e) Scaramucce. "Il patriota" fu soppresso dopo questo numero.

[108] "Gazzetta renana," 8 sett. 1841: K. NAUWERK, *Il dottor Bauer e la libertà di insegnamento nell'università*; K. Nauwerk che insegnava allora storia della filosofia all'università di Berlino fu, poco dopo, revocato.

[109] "Annali tedeschi," Giugno 1842. RADGE (pseudonimo di Edgar Bauer), *L'affare Bruno Bauer*; *ibid.*, luglio 1842; RADGE, *Gruppe, B. Bauer e la libertà di insegnamento*; B. BAUER, *La buona causa della libertà e il mio caso personale*, Zurigo 1842. Cfr. anche *B. Bauer e la libertà protestante. Un voto politico*, Lipsia 1842. *Sulla nomina dei professori di teologia nelle università tedesche, un voto teologico*, Berlino, 1842.

dolo incompatibile con il movimento dialettico che, accentuando la lotta degli opposti, tende ad abolire i partiti intermedi.[110]

A questa attività si dedicò specialmente E. Bauer, il quale fin dal febbraio 1842 scrisse al fratello di avere in mente di criticare i liberali della Germania meridionale per la loro mancanza di fermezza teorica.[111] In un articolo comparso nei mesi di giugno e di agosto sulla *Gazzetta renana* dal titolo " Il giusto mezzo " [112] egli scriveva: " Ogni principio è esclusivo. Il ' giusto mezzo ' non ha princípi o meglio agisce secondo due princípi opposti: il principio della monarchia assoluta, a destra, quello della repubblica a sinistra. Il ' giusto mezzo ' è l'esatto opposto della storia che spinge i princípi all'estremo, mentre esso li teme e se ne guarda... La storia ama gli opposti perché mediante essi si sviluppa. Il ' giusto mezzo ' invece li ha in orrore perché vorrebbe mantenersi sempre in una posizione intermedia e indeterminata." [113]

Egli accentuò questa condanna del " giusto mezzo " in una recensione al libro di A. Alison, *Storia d'Europa dalla prima Rivoluzione francese*,[114]: " A dire il vero," scriveva, " esistono soltanto due veri partiti, uno all'estrema sinistra e l'altro all'estrema destra, se per partiti si intendano quelli che si fondano su di un principio conseguente. L'uno è il partito del popolo, della libertà, dell'umanità, l'altro il partito del legittimismo, della tutela imposta per grazia di Dio, della schiavitú, della credenza nell'autorità... soltanto gli estremi comprendono l'importanza della rivoluzione, perché hanno un principio. Tutto ciò che sta nel mezzo è mediocre e cattivo, non è altro che esitazione e pavidità." [115]

110 " Gazzetta renana," 27 marzo 1842: B. Bauer, *La contraddizione negli Stati costituzionali*; cfr. E. Bauer, *Bruno Bauer e i suoi avversari*, p. 47: " Questi uomini del ' giusto mezzo ' sono incapaci di considerare con chiarezza un insieme di circostanze. Alle cose nuove applicano misure vecchie e alle cose vecchie misure nuove. Non possono concepire niente chiaramente e senza deformarlo; chiamano elaborazione ciò che è coerenza, estremo ciò che è giusto, accecamento ciò che è una visione chiara delle cose. La loro costante paura di prendere decisioni ferme, senza aver riguardo per nessuno, li porta a oscillare sempre sia da un lato che dall'altro."

111 *Corrispondenza tra B. Bauer ed E. Bauer*: lettera di E. Bauer a B. Bauer, 25 febbraio 1842.

112 " Gazzetta renana," 5 giugno, 16, 18, 21, 23 agosto 1842.

113 *Ibid.*, 5 giugno 1842.

114 " Annali tedeschi," 14 dicembre 1842; B. Bauer, *I partiti nella Francia attuale*, " Gazzetta renana," 23 genn., 6-10 febb., 27-31 marzo, 7 giugno 1842.

115 " Annali tedeschi," 14 dic. 1842, p. 1185.

Queste idee erano condivise da Hess, il quale era del pari ostile a qualsiasi compromesso, ma, invece di dedurre dalla critica della situazione politica e sociale la necessità della libertà assoluta, affermava che tale libertà avrebbe potuto essere realizzata soltanto dal comunismo che solo era in grado di risolvere razionalmente ed equamente il problema politico e sociale.

La sua ostilità verso ogni compromesso risalta in una conversazione che egli ebbe nel settembre 1842 a Colonia con Gutzkow e Mevissen, giovane industriale di tendenze progressive.[116]

Nelle risposte a Mevissen, il quale pensava che la negazione, la critica, debbono portare a risultati positivi, si vedono chiaramente le tendenze puramente negative che ben presto avrebbero predominato nei Giovani Hegeliani.

" MEVISSEN. Anch'io sono dell'opinione che la tendenza della *Gazzetta renana* sia troppo negativa. Il positivo dovrebbe sempre essere il fondamento del negativo, perché la negazione assoluta non è altro che il vuoto assoluto.

" HESS. No. L'essenziale è la negazione. Bisogna distruggere per mettere in movimneto tutte le cose. Il negativo anzi contiene in sé anche il positivo.

" MEVISSEN. Il negativo include in sé ciò che veramente è positivo, soltanto se nega radicalmente il positivo individualistico. Allora la negazione è in pari tempo affermazione, giacché essa ricostruisce ciò che distrugge. La negazione mediante princípi generali però è qualcosa di interamente diverso, giacché essa nega soltanto ciò che è generale e non ha alcun contenuto concreto." [117]

A differenza degli altri collaboratori di tendenze liberali o democratiche, Hess nei suoi articoli sulla *Gazzetta renana* riprese i temi fondamentali della sua *Triarchia europea*.[118] Egli vi esponeva una dot-

[116] Gustav von Mevissen, nato nel 1815, era un giovane industriale che, dall'estate del 1842, collaborava alla " Gazzetta renana." Durante un soggiorno in Francia, nel 1830, aveva subíto l'influenza del sansimonismo, quindi era stato rafforzato nelle sue tendenze socialisteggianti da un soggiorno in Inghilterra nell'agosto del 1842, durante il quale, il grande sciopero scatenatosi allora in quel paese lo aveva indotto a studiare le condizioni di vita della classe operaia. Piú tardi, come i sansimonisti francesi Talabot e Pereire, sarebbe diventato un grande capitalista. Cfr. J. HANSEN, *Gustav von Mevissen. Vita di un renano*, Berlino, 1906.

[117] J. HANSEN, *Gustav von Mevissen*, vol. I, p. 93.

[118] Principali articoli pubblicati da HESS sulla " Gazzetta renana ": 19 aprile 1842, *L'enigma del XIX secolo*; 17 maggio 1842, *La Germania e la Francia considerate dal*

trina comunista di ispirazione feuerbachiana, nella quale stabiliva come principio che l'umanità, dopo aver preso coscienza della sua vera natura, che è il suo essere collettivo, deve creare delle forme sociali in armonia con essa e instaurare a questo scopo il comunismo, nel quale la vita individuale si fonde con la vita collettiva.

" La libertà individuale," scriveva, " deve essere sacrificata alla libertà generale, vale a dire alla legge, ovvero quest'ultima essere sacrificata alla libertà individuale? Noi sappiamo assai bene che questa questione considerata da un punto di vista superiore rivela la sua intima inconsistenza. Se infatti l'individuo corrisponde al suo concetto, in altre parole se l'uomo è realmente ciò che secondo la sua essenza deve essere, la libertà individuale non è affatto diversa da quella generale; giacché l'uomo vero, che vive la vita della specie, non separa la sua esistenza individuale, particolare dalla comunità, e la sua libertà non può mai entrare in conflitto con la legge perché la legge non è per lui qualche cosa di esterno, bensí è la sua stessa volontà... lo Stato ha... il duplice compito, da un lato, di promuovere positivamente lo sviluppo, la cultura umana e, dall'altro, di eliminare ogni ostacolo che si oppone a questo sviluppo. La prima cosa si ottiene mediante la libertà, la seconda mediante la legge. La legge è la protezione contro le tendenze antisociali ed egoistiche, la libertà è la vita, lo sviluppo stesso." [119]

Hess tirava le conseguenze dalla delusione subíta dai liberali per l'accentuarsi della politica reazionaria dello Stato prussiano, nel quale fino ad allora avevano riposto le loro speranze, e criticava il liberalismo da un punto di vista diverso da quello di Bruno e di Edgar Bauer, non tanto per sottolineare l'incompatibilità della politica del " giusto mezzo " con le esigenze dello sviluppo dialettico, quanto per dimostrare che le lotte decisive per l'avvenire dell'umanità sarebbero avvenute non nel quadro dello Stato ma in quello della società. Hess sperava di conquistare i liberali piú avanzati alla sua idea dell'emancipazione totale, sia politica che sociale.

Lo Stato ideale nel quale la vita dell'individuo si confonde con

punto di vista della questione della centralizzazione; 12 giugno 1842, *La stampa quotidiana in Germania e in Francia*; 16 giugno 1842, Senza titolo; 11 sett. 1842, *I partiti politici in Germania*. Questi articoli sono stati pubblicati da T. Zlocisti, *Moses Hess. Sozialistische Aufsätze, 1844-1847*, Berlino, 1921.

[119] *La Germania e la Francia considerate dal punto di vista della questione della centralizzazione*, cfr. Zlocisti, *op. cit.*, pp. 13-14.

quella della collettività, egli diceva, non è stato realizzato né dalla Rivoluzione francese, né dalla monarchia costituzionale.[120] Ambedue in realtà sono state e sono l'espressione del liberalismo che, per sua stessa natura, è incapace di risolvere il problema capitale del tempo, il problema sociale: "Si sente," scriveva, "che le aspirazioni liberali sono state fino ad oggi insufficienti per togliere gli uomini da una condizione che equivale alla schiavitú; si scopre improvvisamente che nel XIX secolo vi sono ancora degli iloti. Perciò non è piú l'aristocrazia feudale, né soltanto l'assolutismo, che contraddice allo spirito dell'epoca: l'intera organizzazione o per meglio dire disorganizzazione della nostra vita sociale esige una riforma." [121]

La soluzione del problema fondamentale, costituito dalla lotta fra l'aristocrazia del denaro e i poveri, non può venire, egli diceva, dalle riforme politiche per quanto radicali possano essere, giacché esse non possono vincere le crisi determinate dalla concentrazione delle ricchezze. Esse produrranno necessariamente una rivoluzione sociale, che scoppierà in Inghilterra, dove l'opposizione fra i ricchi e i poveri è giunta al suo culmine. "Tutte le riforme politiche finirebbero per essere dei palliativi contro un male che in ultima analisi non è di natura politica bensí sociale. Nessuna forma di governo ha creato il male sociale in questione, nessuna forma di governo lo guarirà... se alle pessime condizioni sociali che in Inghilterra hanno quasi raggiunto l'estremo della sopportazione, si oppone l'affermazione che in tutte le epoche, in tutti gli Stati, sotto tutti i regimi, vi sono stati ricchi e poveri, nella verità di questa affermazione non vi è niente di consolante, bensí appunto la constatazione, assai poco consolante, che nessuna riforma politica, anche la piú radicale, è in grado di determinare un mutamento in questa situazione... Le cause obbiettive che in Inghilterra preparano una catastrofe... non sono sostanzialmente politiche. L'industria, che dalle mani del popolo è passata nelle mani dei capitalisti, il commercio, che un tempo era praticato su piccola scala e dai molti piccoli commercianti, ed è ora sempre piú nelle mani di grandi capitalisti, di intraprendenti avventurieri e di speculatori, la proprietà fondiaria concentrata dalle leggi sull'eredità nelle mani di pochi aristocratici usurai, come in generale i grandi capitali che si trasmettono e si accrescono in singole famiglie: tutte queste condi-

[120] Cfr. *L'enigma del XIX secolo*, in Zlocisti, *op. cit.*, pp. 12-13.
[121] Cfr. *I partiti politici in Germania*, in Zlocisti, *op. cit.*, p. 33.

zioni, che esistono dappertutto, ma specialmente in Inghilterra, e che formano principalmente ed essenzialmente, se non esclusivamente, le cause di quella imminente catastrofe, non sono di carattere politico bensí sociale." [122]

L'ideale comunista anarchicheggiante che Hess opponeva al liberalismo, e mediante il quale egli voleva realizzare sia la libertà che l'eguaglianza, vale a dire assicurare l'intera autonomia dell'individuo nel quadro di una vita collettiva, corrispondeva alla sua situazione di intellettuale isolato, che non prendeva parte attiva alla lotta operaia. Ciò doveva portarlo necessariamente ad una dottrina utopistica che sostanzialmente esprimeva le aspirazioni della piccola borghesia in via di proletarizzazione. A questo riguardo è molto significativa la parte che nella sua dottrina ebbe l'anarchismo, forma di protesta individualistica piccolo-borghese contro l'oppressione politica e sociale. Questa tendenza all'anarchismo, a realizzare la libertà personale assoluta, lo avvicinava all'individualismo dei Giovani Hegeliani berlinesi. Tuttavia, a differenza di costoro, egli aspirava ad una anarchia comunisteggiante, all'instaurazione di una società composta di uomini non soltanto assolutamente liberi ma anche eguali.

Di positivo nella sua dottrina vi era la denuncia delle tare fondamentali del capitalismo e del liberalismo, l'affermazione che soltanto il comunismo avrebbe potuto risolvere il problema sociale e il vedere nell'Inghilterra il paese in cui il costante aggravarsi della lotta di classe avrebbe condotto alla rivoluzione.

Una posizione simile assunse il russo Bakunin, che allora cominciava a partecipare attivamente alla lotta politica in Germania. Intellettuale isolato come Hess, egli ne condivideva le tendenze profonde ma, avendo un'esperienza politica e sociale ancora minore, approdò a idee ancora piú vaghe.

Nato il 18 maggio 1815 nella provincia di Tver, Bakunin discendeva da una antica famiglia di nobili.[123] Divenuto ufficiale nel 1834, dopo essere stato alla scuola di artiglieria di Pietroburgo, dal 1835 aveva abbandonato l'esercito per andare a studiare filosofia a Mosca. Vi frequentò una cerchia di giovani che si riunivano attorno a Herzen e si interessavano della filosofia moderna, perché permet-

[122] Cfr. Articolo del 26 giugno 1846 (senza titolo), in Zlocisti, *op. cit.*, pp. 25-26.
[123] Max Nettlau, *Michele Bakunin*, manoscritto litografato, voll. I e II, Londra, 1896-1898.

teva loro di avvicinarsi alle idee nuove. Alcuni di essi, come Botkin, erano puri dilettanti per i quali questi studi costituivano soprattutto il pretesto di viaggi all'estero, in particolare a Parigi e a Berlino. Gli altri, come Herzen, Ogariov, Turgheniev, Bakunin, Bielinskij, all'interesse per la filosofia univano una profonda inclinazione per la politica e piú tardi avrebbero avuto una parte importante nel movimento politico e sociale.

Bakunin si recò a Berlino nel 1840; nel semestre invernale 1841-1842 seguí il corso di Schelling e fu grandemente impressionato dalle polemiche che esso suscitò.[124] Nel 1842 lasciò Berlino per Dresda dove fece la conoscenza di Ruge e si convertí al neo-hegelismo. Egli aderí subito con entusiasmo a questo movimento[125] e scrisse un lungo articolo per gli *Annali tedeschi, La reazione in Germania.*[125 bis] Come Bruno e Edgar Bauer egli sottolineava la necessità di inasprire l'opposizione dei contrari e con loro e con Hess dirigeva i suoi attacchi principalmente contro la politica del "giusto mezzo."

Partendo dalla concezione della funzione rivoluzionaria e creatrice della negazione, egli respingeva qualsiasi tentativo di mediazione e di compromesso che, indebolendo gli opposti, costituisce un ostacolo per lo sviluppo dialettico: "Il positivo è negato dal negativo e il negativo a sua volta dal positivo... Il negativo si giustifica soltanto come negazione senza riserve; come tale è assolutamente giustificato perché rappresenta l'azione dello spirito pratico, invisibilmente presente nella contraddizione... L'autodissoluzione del positivo, risultato del movi-

124 MEGA, I, vol. I², Introduzione, p. XLVI. Lettera di Bakunin a un parente, 3 sett. 1841: "Io seguirò qui i seguenti corsi: di Werder sulla logica, di Schelling sulla filosofia della rivelazione, di Ranke sulla storia contemporanea... potete immaginarvi con quanta impazienza attendo il corso di Schelling."

125 *Ibid.*, Introduzione, p. LIII. Lettera di Bielinskij a Nicola Bakunin, 7 novembre 1842: "So che si è allontanato da Werder, che appartiene all'ala sinistra dello hegelismo — tendenza di Ruge — e che ha passato da parte a parte il romanticismo reazionario del triste Schelling che è sopravvissuto a se stesso." (Cfr. BIELINSKIJ, *Lettere*, vol. II, p. 317.) Cfr. "Neue Freie Presse," 28 e 29 sett. 1876: articolo di RUGE su Bakunin: "Bakunin si è gettato a corpo morto nel movimento intellettuale tedesco degli anni '30 e '40 dopo avere appreso a Berlino non soltanto la filosofia di Hegel ma anche la dialettica vivente, anima creatrice dell'universo. Mi venne a trovare a Dresda dove io pubblicavo gli *Annali tedeschi* e fu d'accordo con me sulla necessità di trasformare la teoria astratta in azione politica e sull'imminenza della rivoluzione. Diventammo amici e feci del mio meglio per aiutarlo, quando, caduto in sospetto presso la diplomazia russa, non si sentí piú sicuro a Dresda."

125bis "Annali tedeschi," 17, 18, 19, 20, 21 ott. 1842: *La reazione in Germania. Frammento di un francese, Jules Elysard.*

mento immanente delle forze opposte, costituisce la sola mediazione possibile del positivo e del negativo; perciò ogni altro modo di mediarli è arbitrario e tutti coloro che tentano di mediarli altrimenti dimostrano soltanto di non essere permeati dallo spirito dell'epoca..." [126]

Ne deriva, diceva Bakunin, che il partito dei mediatori, il partito del "giusto mezzo" non è conciliabile con il movimento dialettico della storia che, accentuando l'opposizione dei contrari, abolisce i partiti intermedi: "Ora che cosa fanno i mediatori?... Essi vedono come noi che la nostra epoca è un'epoca di antagonismo, essi ci concedono che questa situazione di intima lacerazione è cattiva, ma invece di capovolgerla in una nuova realtà affermativa ed organica portando a compimento l'antagonismo, vogliono mantenere eternamente questa condizione nella sua forma attuale cosí precaria e consunta... Essi tolgono all'antagonismo l'anima pratica che lo muove e si rallegrano di poterlo manovrare a loro arbitrio. Il grande antagonismo attuale non è per loro una potenza pratica del presente cui ogni uomo vivente deve sottomettersi senza riserve per poter rimanere vivo, bensí soltanto un giocattolo teorico." [127]

Con l'incessante aggravarsi dei contrari, degli antagonismi sociali, il popolo povero che comincia a rivendicare i suoi diritti, costituisce ormai la classe rivoluzionaria, l'elemento attivo del divenire dialettico della storia. "Lo spirito rivoluzionario non è vinto, si è soltanto ritirato in se stesso; dopo aver scosso dalle fondamenta il mondo intero con la sua prima apparizione, è soltanto rientrato in se stesso, per manifestarsi ben presto come principio attivo e creatore, e adesso, come una talpa, scava sotto terra. Il popolo, la classe povera, condannata ad una schiavitú di fatto... assume un atteggiamento minaccioso, comincia a contare le file dei nemici, assai esigue al suo confronto, e ad esigere il reale adempimento dei diritti che gli sono ormai riconosciuti da tutti." [128]

Concludendo Bakunin annunciava in termini apocalittici l'avvento della rivoluzione, apportatrice di salvezza: "Tutti i popoli e tutti gli uomini sono pieni di un certo presentimento e tutti... con una certa angoscia attendono il prossimo futuro che pronuncerà la parola della redenzione... l'aria è greve, densa di nubi. Perciò noi

[126] *Ibid.*, 19 ott. 1842, p. 994.
[127] *Ibid.*, 20 ott. 1842, p. 998.
[128] *Ibid.*, 21 ott. 1842, p. 1002.

gridiamo ai nostri fratelli accecati: fate penitenza! fate penitenza! Il regno del Signore si avvicina! Abbiamo dunque fiducia nello spirito eterno che distrugge ed annienta soltanto perché è la fonte inesauribile ed eterna di ogni vita. La gioia della distruzione è al tempo stesso una gioia creatrice." [129]

Come per Hess e i Giovani Hegeliani berlinesi, la negazione assumeva in Bakunin un valore assoluto e il comunismo, di cui egli annunciava l'avvento in tono messianico, aveva, sotto la sua forma astratta di puro prodotto della dialettica, un carattere ancora piú utopistico che in Hess. Ciò che li avvicinava era una certa affinità di carattere. Piú ancora che ad Hess, a Bakunin mancava la convinzione ferma e profonda, il disinteresse assoluto e l'abnegazione che caratterizzano Marx ed Engels. È noto che Hess, proprio mentre lottava contro le tendenze francofobe, compose la musica per la canzone nazionalista di Becker "Essi non avranno il libero Reno tedesco"; cosí pure Bakunin, mentre nel suo articolo predicava la rivoluzione, era nei migliori rapporti con la società aristocratica di Dresda.[130]

L'articolo di Bakunin ebbe un grandissimo successo, in parte perché, a causa dello pseudonimo "Jules Elysard" con cui l'aveva firmato, si pensò che fosse opera di un francese. L'articolo lo rese sospetto agli occhi della diplomazia russa e del governo sassone, e, non sentendosi piú sicuro a Dresda, alla fine del dicembre 1842 egli partí con G. Herwegh per la Svizzera.[131]

In questa atmosfera di lotta Engels partecipò alla battaglia della Sinistra hegeliana durante il suo soggiorno a Berlino dove faceva il servizio militare. Dopo aver mandato nel dicembre 1841 il suo articolo *La critica di Schelling ad Hegel* al *Telegrafo* di Amburgo, continuò i suoi attacchi contro Schelling in due opuscoli: *Schelling e la rivelazione. Critica del piú recente tentativo della reazione contro la*

129 *Ibid.*, 21 ott. 1842, p. 1002.

130 NETTLAU, *op. cit.*, p. 65, lettera di Ruge a Herwegh, 13 dic. 1842: "Bakunin perde molto tempo a studiare l'aristocrazia di Dresda, che meriterebbe ben altro che essere studiata."

131 RUGE, *Ricordi su Bakunin*, "Neue Freie Presse," 28-29 sett. 1876; citato da NETTLAU, *op. cit.*, p. 51: "Questo articolo attirò su di lui l'attenzione di molti agenti russi. Fu ammonito, e gli fu promesso che le sue doti sarebbero state pienamente apprezzate nel suo paese, a patto che lasciasse la cattiva strada su cui si era incamminato e che là avrebbe trovato un campo di attività feconda. L'attenzione che aveva attirato su di sé, poiché non si sentiva piú sicuro a Dresda, lo indusse a lasciare la Germania, dopo avere respinto tutte queste profferte, e a recarsi in Svizzera con Herwegh."

filosofia libera che fu pubblicato alla fine di marzo del 1842 a Lipsia [132] e *Schelling, il filosofo in Cristo, ovvero la trasfigurazione della saggezza umana in saggezza divina. Per i cristiani credenti che ignorano il linguaggio filosofico*, che apparve ai primi del maggio 1842 a Berlino.[133]

Dopo l'articolo sul *Telegrafo*, che in un certo senso era solo il prologo, Engels si era proposto in un primo momento di continuare la sua critica di Schelling non piú sul *Telegrafo*, giacché nel frattempo aveva rotto con il suo direttore Gutzkow, ma sugli *Annali tedeschi*; su consiglio dei suoi migliori amici berlinesi decise infine di pubblicarla in forma di opuscoli.[134] Scopo del primo, *Schelling e la rivelazione*, che apparve prima che Schelling terminasse il suo corso, era difendere la dottrina di Hegel e con essa la filosofia libera contro Schelling. Al contrario di Hegel, scriveva Engels, Schelling ritiene che il risultato dello sviluppo logico del pensiero sia non il mondo reale, concreto, ma l'idea che di esso ci si fa. La ragione, secondo Schelling, non può dimostrare l'esistenza effettiva della realtà oggettiva; per questo non deve occuparsi di oggetti reali bensí soltanto di oggetti possibili, non può quindi avere come oggetto l'esistenza di Dio, che non è possibile ma certa.

Partendo da questo postulato Schelling costruisce la sua filosofia della rivelazione. Poiché Dio è una realtà certa e non soltanto possibile, ne deriva che la conoscenza di Dio proviene da una sfera superiore a quella della ragione: la sfera della rivelazione. Mettendosi su questo piano, Schelling sviluppa una filosofia mistica che si sforza di spiegare e di provare in maniera pseudofilosofica non soltanto l'esistenza di Dio, ma anche la verità dei dogmi cristiani.[135]

A questa filosofia della rivelazione Engels obietta in prima linea

[132] MEGA, I, vol. II, pp. 181-227: *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie*, Lipsia, 1842.

[133] *Ibid.*, pp. 229-249: *Schelling, der philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit in Gottesweisheit. Für gläubige Christen, denen der philosophische Sprachgebrauch unbekannt ist*, Berlino, 1842.

[134] *Ibid.*, p 631: lettera di Engels a Ruge, Berlino 15 giugno 1842: "Mi chiedete come mai non ho mandato ancora l'articolo su Schelling e la rivelazione agli *Annali tedeschi*: 1) perché pensavo di farne un opuscolò da 5 a 6 sedicesimi che ho ridotto a 3 e mezzo nel corso di una discussione con l'editore; 2) perché gli *Annali* fino a quel momento avevano tenuto una posizione molto riservata nei riguardi di Schelling; 3) perché qui ero stato sconsigliato dal continuare ad attaccare Schelling in una rivista ed ero impegnato a lanciare piuttosto un *pamphlet* contro di lui. *Schelling, il filosofo in Gesú Cristo*, è pure opera mia."

[135] *Ibid.*, pp. 188-203.

che Schelling, a differenza di Hegel, non concepisce la ragione nei suoi rapporti con il mondo concreto, la cui esistenza è la conseguenza necessaria dell'esistenza della ragione, che egli la considera cosí come qualche cosa di astratto che può esistere in sé, al di fuori del mondo, di modo che in essa l'assoluto non è costituito, come in Hegel, dall'unione dello spirito e della natura realizzata nell'idea e diventa una astrazione priva di qualsiasi contenuto.[136]

Come i Giovani Hegeliani, Engels allora era idealista. Con Hegel egli considerava ancora lo spirito del mondo come l'elemento motore della storia e credeva all'onnipotenza dell'idea che conduce al trionfo della ragione e della verità.[137] Ma per verità, come Marx e a differenza degli altri Giovani Hegeliani, egli intendeva non il trionfo del liberalismo bensí quello della democrazia, ciò che lo portò a combattere piú vigorosamente di costoro la reazione politica e religiosa. Tutto ciò lo indusse anche a respingere piú nettamente di loro il sistema conservatore di Hegel. Dopo aver dimostrato nella sua prima concezione della filosofia dell'azione che questa doveva derivare dall'unione di Hegel e di Börne, del pensiero e dell'azione, adesso, ispirandosi alla *Tromba del giudizio universale*,[138] sosteneva la necessità di criticare Hegel non perché, come aveva fatto Schelling, aveva riportato la fede alla ragione, ma perché, sotto l'influenza della Restaurazione, non aveva tenuto fede ai suoi stessi princípi dando alla sua filosofia un carattere reazionario. " I limiti nei quali Hegel stesso ha costretto la corrente

[136] *Ibid.*, pp. 203-212.

[137] *Ibid.*, p. 194: " Questa dialettica possente, questo impulso interiore che, quasi fosse la cattiva coscienza della loro imperfezione e della loro insufficienza, spinge le idee particolari a trasformarsi e a rigenerarsi incessantemente, fino a che esse finalmente risorgono dalla tomba della negazione, sotto la forma dell'idea assoluta, nella sua magnificenza imperitura e nella sua purezza, questa dialettica Schelling ha potuto concepirla soltanto sotto la forma dell'autocoscienza delle diverse categorie, mentre essa è l'autocoscienza dell'universale, del pensiero, dell'idea." *Ibid.*, p. 198: " Se le categorie di Hegel sono in tal modo non soltanto modelli secondo i quali gli oggetti di questo mondo vengono creati, ma altresí le forze che li creano, ciò significa che esse deducono il contenuto spirituale dal mondo e il suo sviluppo necessario dall'esistenza della ragione."

Cfr. M. MITIN, *Engels come filosofo*, in *Friedrich Engels. Il pensatore*, Basilea, 1945, pp. 132 e sgg.

[138] MEGA, I, vol. II, p. 185: " La *Tromba* fa vedere come già in Hegel si abbiano le conseguenze piú importanti. Questo libro è importante per spiegare la posizione di Hegel se non altro perché fa vedere quante volte in Hegel il pensatore indipendente ed audace ha trionfato sul professore sottoposto a mille influenze. È una difesa della personalità dell'uomo di cui si voleva che avesse superato il suo tempo non soltanto dove era geniale ma anche là dove non lo era."

possente, giovanile e tumultuosa delle conseguenze della sua dottrina, erano determinati in parte dalla sua epoca, in parte dalla sua personalità. Il sistema nei suoi tratti essenziali era finito prima del 1810, la concezione del mondo di Hegel si concluse nel 1820. La sua concezione politica, la sua teoria dello Stato, sviluppata tenendo d'occhio l'Inghilterra, portano inequivocabilmente l'impronta dell'epoca della Restaurazione, il che del resto spiega perché la Rivoluzione di luglio non gli fu comprensibile nella sua necessità storica. Egli cosí fu vittima della sua stessa affermazione, secondo cui ogni filosofia è soltanto il contenuto ideale del suo tempo... Cosí la filosofia della religione e la filosofia del diritto avrebbero assunto tutto un altro aspetto se egli avesse fatto maggiormente astrazione dagli elementi di fatto che gli venivano dalla cultura del suo tempo e invece le avesse sviluppate sul piano del pensiero puro. A ciò si possono ridurre tutte le incoerenze e le contraddizioni di Hegel." [139]

I princípi di Hegel, aggiunge Engels, erano buoni e merito dei Giovani Hegeliani è di averli conservati eliminandone le conseguenze illogiche che Hegel ne aveva tratto. Ciò li ha indotti a criticare il cristianesimo che è il principale ostacolo per lo sviluppo dello spirito, come anche lo Stato cristiano che si fonda sulla religione. Liberato dalla tutela della religione, lo spirito può adesso inaugurare una nuova èra della storia dell'umanità, preparata dalla Rivoluzione francese: "La 'banda hegeliana' non fa piú alcun mistero del fatto che essa non può né vuole piú considerare il cristianesimo come suo limite. Tutti i princípi fondamentali del cristianesimo, di tutto ciò che sinora ha avuto in generale il nome di religione, sono caduti davanti alla critica inesorabile della ragione; l'idea assoluta pone la rivendicazione di essere la fondatrice di una nuova èra. La grande rivoluzione di cui i filosofi francesi del secolo passato furono soltanto i precursori, ha portato a termine la sua autocreazione nel dominio dell'idea. La filosofia del protestantesimo, che data da Descartes, si è conclusa, una nuova epoca ha avuto inizio ed è sacro dovere di tutti coloro che hanno seguito lo sviluppo autonomo dello spirito, introdurre questo immenso risultato nella coscienza della nazione e elevarlo a principio vitale della Germania." [140]

L'opposizione sempre maggiore tra la filosofia libera e la reazione

[139] *Ibid.*, pp. 183-184.
[140] *Ibid.*, p. 185.

spiega il tentativo di Schelling di difendere lo Stato cristiano e di giustificare la religione. Questo tentativo è miserevolmente fallito perché non è riuscito né a superare il dualismo che oppone la fede alla ragione, né a confutare l'hegelismo con il suo vago misticismo.[141] L'assoluto in realtà non è, come Schelling sostiene, l'astratta immanenza del pensiero nell'universo, bensí l'unità concreta dello spirito e della natura, dell'uomo e del mondo. Non si può superare l'hegelismo e rinnovare la filosofia con un ritorno all'astrazione e al misticismo; vi si può giungere soltanto sopprimendo, come ha fatto Feuerbach, il dualismo che fino ad ora ha opposto l'uomo alla natura.

Il grande merito di Feuerbach è di aver considerato l'uomo come prodotto della natura, di avergli aperto la strada verso una vita migliore, rendendolo cosciente della sua vera essenza e di avere cosí inaugurato una nuova èra nello sviluppo dell'umanità. Seguace entusiasta della filosofia di Feuerbach che gli appariva come una nuova rivelazione, Engels la celebrava come una fata benefica che dava nuova vita all'umanità[142] e terminava il suo opuscolo con un appello vibrante

[141] *Ibid.*, pp. 181-182: "Come il tumulto e le grida cessarono immediatamente quando si fece avanti questo grande esorcista, affinché non si perdesse una parola della nuova rivelazione! Con quale modestia i valorosi eroi della *Gazzetta evangelica*, della *Gazzetta generale religiosa di Berlino*, della rivista di Fichte si ritirarono per far posto al S. Giorgio che avrebbe abbattuto *l'orribile drago dello hegelismo*, che alitava fiamme di empietà e fumo di tenebre! Forse che in questo paese non regnava un silenzio assoluto, come se lo Spirito Santo dovesse scendere in terra, come se Dio stesso volesse parlare dall'alto dei cieli? Per la Pasqua del 1842 si annunciava già la caduta dello hegelismo e la morte di tutti gli atei e gli anticristiani. Ma tutto è andato in modo diverso. La filosofia hegeliana continua ad affermarsi nelle università, nella letteratura, fra i giovani; essa sa che tutti i colpi che finora le sono stati vibrati non hanno potuto scuoterla e prosegue tranquillamente il suo interno processo di sviluppo. La sua influenza sulla nazione... cresce rapidamente, mentre Schelling ha lasciato insoddisfatti quasi tutti i suoi ascoltatori."

[142] *Ibid.*, pp. 225-22 : "Una nuova aurora è spuntata, una aurora di importanza storica universale, grande quanto quella in cui la luminosa e libera coscienza ellenica è sorta dal crepuscolo dell'Oriente... Ci siamo risvegliati da un lungo letargo, l'incubo che pesava sui nostri petti si è dissipato... tutto è trasformato. Il mondo, che ci era estraneo, la natura, le cui forze nascoste ci spaventavano come spettri, adesso ci appaiono familiari e vicini... Il cielo è venuto in terra, i suoi tesori sono sparsi come le pietre lungo la strada, chi le desidera non ha che da chinarsi per raccoglierle... E l'uomo, figlio prediletto della natura, ha superato la separazione da se stesso, la scissione esistente nel suo cuore. Dopo una lotta gigantesca e sforzi infiniti la chiara luce della coscienza si è fatta sentire in lui... Soltanto adesso la vera vita è salita in lui... Il lungo periodo di ricerche non è andato perduto per lui, giacché la sposa magnifica e sublime che egli conduce nella sua dimora gli è diventata per questo tanto piú cara... Questa corona, questa sposa, questo santuario è l'autocoscienza dell'umanità, è il nuovo Graal attorno al cui trono i popoli giubilanti si riuniscono e che rende re tutti coloro che ad esso

all'ultima lotta che avrebbe deciso le sorti dell'umanità: "... questa fede nell'onnipotenza dell'idea, nella vittoria della verità eterna, questa salda certezza che essa non può oscillare né cedere, anche se avesse contro di sé il mondo intero, è la vera religione di ogni filosofo autentico, è la base della vera filosofia, della filosofia della storia del mondo... Non giudichiamo amore, guadagni, ricchezze troppo preziosi per essere sacrificati all'idea: essa ci restituirà tutto mille volte di piú! Combattiamo e versiamo il nostro sangue, guardiamo impavidi l'occhio feroce del nemico, teniamo duro fino alla fine! Non vedete che le nostre bandiere sventolano discendendo dalle cime dei monti? Non vedete scintillare le spade dei nostri compagni e agitarsi i pennacchi dei loro elmi? Essi vengono, vengono da tutte le valli, da tutte le cime affluiscono verso di noi al suono dei loro canti e dei loro corni; il giorno della grande decisione, della battaglia dei popoli si avvicina e la vittoria sarà nostra." [143]

In questo opuscolo era visibile l'influenza di B. Bauer e di Feuerbach. Come Bauer, Engels credeva ancora all'onnipotenza della critica che determina il progresso infinito e costante della coscienza universale, ma dava a questo progresso un contenuto piú concreto di Bauer, perché, invece di opporre il movimento dialettico della coscienza al mondo, pensava, come Feuerbach, che la coscienza è inseparabile dall'uomo concreto e quest'ultimo dalla natura e che lo sviluppo della storia umana avviene nello stretto legame tra l'uomo e il mondo. Incline d'altra parte, come democratico rivoluzionario, all'azione per trasformare realmente il mondo — ciò che si poteva vedere nella sua giovanile evocazione del fragore delle armi nella lotta per la liberazione dell'umanità — egli superava sia Bauer che Feuerbach ponendo come scopo non lo sviluppo della coscienza universale o la realizzazione dell'essenza umana, bensí la liberazione reale dell'umanità da tutte le sue catene; sicché nell'instaurazione di un nuovo ordinamento, le cui caratteristiche gli si presentavano a dire il vero ancora incerte, Engels vedeva la realizzazione e il compimento dell'idea.

Questo opuscolo ebbe un grande successo, fu molto discusso [144]

si consacrano, mettendo ai loro piedi tutta la magnificenza, tutta la potenza, tutte le ricchezze e tutti gli splendori di questo mondo... La nostra vocazione è diventare i Templari di questo Graal, cingere la spada per esso e consacrare gioiosamente la nostra vita all'ultima guerra santa, dopo la quale verrà il regno millenario della libertà."

[143] *Ibid.*, p. 227.

[144] Fu attaccato da G. Heine negli *Jahrbuch der deutschen Universitäten* [*An-*

e in particolare fu oggetto di un articolo di Ruge che lodò Engels per avere bene esposto e giudicato il corso di Schelling.[145]

Il secondo opuscolo: *Schelling il filosofo in Cristo, ovvero la trasfigurazione della saggezza umana in saggezza divina*, non poteva considerarsi sullo stesso piano. Era una parodia, una farsa a imitazione della *Tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo e anticristo*.

Sul modello di Bauer, che in quell'opera, fingendosi un credente, aveva lanciato l'anatema contro l'ateismo di Hegel, Engels si metteva qui la maschera del pietista e lodava Schelling per essersi distaccato con meritorio sforzo dalla filosofia e essersi riavvicinato alla religione, per avere abbassato la ragione facendone l'ancella della teologia. In pari tempo lanciava fulmini contro l'empietà dei Giovani Hegeliani che avevano osato attaccare Schelling.

Facendo finta di esser caduti in errore, i Giovani Hegeliani dapprima criticarono questo opuscolo per la forma [146]; e, quando fu attaccato dai giornali reazionari,[147] ne presero le difese e ne fecero un caldo elogio.[148]

Come il primo opuscolo anche questo si ebbe un articolo di elogio da Ruge sugli *Annali tedeschi*.[149] Engels assumeva così una parte di

nali delle università tedesche], semestre invernale 1842-1843, Lipsia 1842, p. 124; difeso invece da E. PAULUS, nel suo libro *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung* [*La filosofia positiva della rivelazione finalmente rivelata*], Darmstadt 1842; cfr. MEGA, I, vol. II, Introduzione, pp. XLV-XLVI.

145 Cfr. "Annali tedeschi," 28, 30, 31 maggio 1842: A. RUGE, *Schelling e la rivelazione*: "Il suo carattere (del critico) e il suo punto di vista sono quelli di un giovane. La fine e l'inizio di questo piccolo libro rivelano un grande piacere nella ricerca di un linguaggio immaginoso e un vivo entusiasmo per il grande movimento storico nel quale siamo impegnati. Nel mezzo del libro invece, nell'esposizione e nella critica della filosofia di Schelling, predominano la calma dell'obiettività e la chiarezza del ragionamento." In un primo momento Ruge credette che l'opuscolo fosse di Bakunin. Infatti nell'aprile 1842 scriveva a Rosenkranz, cfr. *Briefwechsel und Tagebücher*, vol. I, p. 173: "Leggi questo opuscolo (*Schelling e la rivelazione*). È di un russo, Bakunin, che attualmente vive qui. Immaginati che questo amabile giovanotto supera tutti i vecchi asini di Berlino. Ma credo che Bakunin, che io conosco e amo molto, non desideri essere conosciuto come autore di questo opuscolo, non fosse altro per la situazione in Russia."

146 "Gazzetta renana," 6 maggio 1842: *Potsdamer Korrespondenz* [*Corrispondenza da Potsdam*]; "Giornale di Königsberg," 7 maggio 1824: *Berliner Korrespondenz* [*Corrispondenza da Berlino*].

147 "Giornale di Erbelfeld," 7 maggio 1842: *Corrispondenza da Berlino*; "Augsburger Allgemeine Zeitung" ["Gazzetta generale di Augusta"], 19 maggio 1842: *Corrispondenza da Berlino* del 12 maggio.

148 "Gazzetta renana," 18 maggio 1842: *Corrispondenza da Berlino* del 14 maggio; 29 maggio 1842: *Corrispondenza da Berlino* del 25 maggio.

149 "Annali tedeschi," 17, 20 giugno 1842: A. RUGE, *Das Selbstbewusstsein des*

primo piano tra i Giovani Hegeliani. Non possedendo conoscenze storiche e filosofiche profonde come Marx, Feuerbach, Bruno Bauer e Ruge, egli si sforzava di eguagliarli con la sua audacia e il suo coraggio.

Dopo il corso di Schelling, che gli aveva offerto l'occasione sospirata di entrare apertamente nella lotta, la revoca di Bauer, alla fine di marzo 1842, gli permise di rinnovare i suoi attacchi con accresciuto vigore. Per protestare contro questa revoca che aveva sollevato contro di sé tutti gli intellettuali liberali, e in particolare i Giovani Hegeliani di Berlino, egli redasse in collaborazione con E. Bauer, di nuovo sotto la forma di una parodia eroicomica, un pamphlet dal titolo: *La bibbia spudoratamente minacciata e miracolosamente salvata, ovvero il trionfo della fede. Storia terribile e tuttavia veridica e avvincente dell'ex licenziato B. Bauer che mostra come costui sedotto dal diavolo cadde nell'eresia, divenne capo dei diavoli e fu finalmente detronizzato. Epopea cristiana in quattro canti.*[150]

Come nella sua parodia di Schelling, Engels fingeva di essere un credente per attaccare la Chiesa e lo Stato cristiano. L'epopea comincia con una delegazione di fedeli che guidata da Leo e Hengstenberg viene a lamentarsi con il Signore per l'insolenza e la temerarietà degli empi e lo implorano di estirpare la mala razza degli atei. Il Signore li invita

Glaubens oder die Offenbarung unserer Zeit [*L'autocoscienza della fede o la rivelazione del nostro tempo*].

[150] MEGA, I, vol. II, p. 251-281: " *Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: der Triumph des Glaubens. Das ist: Schreckliche, jedoch wahrhafte und erkleckliche Historia von dem weiland Licentiaten Bruno Bauer; wie selbiger vom Teufel verführet, vom reinen Glauben abgefallen, Oberteufel geworden und endlich kräftiglich entsetzet ist. Christliches Heldengedicht in vier Gesängen.*" Come si vede, E. Bauer ha collaborato a quest'opera con la conoscenza approfondita della storia dei Giovani Hegeliani berlinesi prima dell'autunno 1841, vale a dire prima dell'arrivo di Engels a Berlino, testimoniato da questo *pamphlet*. Questa collaborazione inoltre è attestata da una opera di W. KONER, *Berlino intellettuale nel 1845. Lista degli scrittori viventi a Berlino nel 1845 e delle loro opere*, Berlino 1846. A p. 15 a proposito di E. Bauer è detto: " Nello stesso periodo (1842) scrisse con Friedrich OSWALD un'epopea: *La Bibbia insolentemente minacciata ma gloriosamente salvata*, pubblicata a Neumünster presso Hess." Questa testimonianza è corroborata dal *Wigands Conversations Lexicon* [*Dizionario di conversazione di Wigand*], Lipsia 1846, in un articolo su E. Bauer. " Nonostante la sua grande attività come critico, egli (E. Bauer) trovò ancora il tempo di scrivere delle novelle... Si dice pure che nel 1842 pubblicò con Oswald un poema eroicomico, la *Bibbia minacciata.*" Il poema fu scritto dopo la revoca di B. Bauer, avvenuta in marzo, e prima che Marx, in luglio, rompesse con i " Liberi," vale a dire probabilmente nei mesi di aprile, maggio e giugno. Fu pubblicato sei mesi piú tardi, nel dicembre 1842 in Svizzera presso Hess, filiale dell'Ufficio letterario, a Neumünster vicino a Zurigo. Cfr. MEGA, I, vol. II, Introduzione, pp. LIV-LV.

ad avere pazienza, facendo vedere loro che ben presto diversi libertini torneranno nel seno della Chiesa, come per esempio B. Bauer che, nonostante la sua manifesta eresia, è sul punto di distaccarsi da Satana.

I credenti se ne vanno ringraziando il Signore. A questo punto viene il Diavolo che, quando il Signore gli confida di avere scelto Bauer per convertire gli empi, gli dichiara — in una scena nella quale Engels mette in parodia il *Prologo in cielo* del *Faust* di Goethe — che confida di mantenere B. Bauer nel suo campo.[151]

Ritornato all'inferno il Diavolo è pregato con insistenza da tutta la genía satanica — in particolare da Voltaire, Danton e Hegel, — di sostenere piú vigorosamente l'ateismo nella sua lotta contro la fede.[152] Il Diavolo allora promette loro la venuta di un uomo che ben presto scatenerà il combattimento decisivo contro i credenti. Questo uomo è Bauer che, dopo aver per un momento esitato fra la fede e la ragione, durante un dialogo con il Diavolo, finisce per lasciarsi convincere da quest'ultimo. A Bonn, dove il Diavolo lo conduce, scatena una tempesta fra i fedeli con i suoi attacchi contro la religione e i dogmi; si inizia allora una battaglia fra gli atei e i fedeli che finalmente vengono battuti. Nel frattempo Ruge e Wigand deliberano a Lipsia sui mezzi per difendersi contro la censura che, dopo aver vietato gli *Annali di Halle*, adesso minaccia gli *Annali tedeschi*. Scoraggiati vogliono ritrarsi dalla lotta e pubblicare un *Almanacco delle Muse*. Tuttavia Ruge cede alle pressioni del Diavolo e lancia un appello alla lotta cui immediatamente i "Liberi" rispondono, il che offre ad Engels il destro di farne una descrizione pittoresca. Bruno Bauer, principe degli atei, ne è la personalità centrale. Bauer è presentato "avvolto in una nuvola di fumi infernali. / Infuria, povero scellerato, in abito verde, / e il suo viso pungente tradisce il figlio dell'inferno. / Sventola in alto la bandiera, mentre fasci di scintille sprizzano / da un foglio della sua ignominiosa critica della Bibbia."

Con E. Bauer, K. Marx e F. Engels (F. Oswald) egli forma il partito dei "Montagnardi," il gruppo dei combattenti piú risoluti.[152bis] "Quello che all'estrema sinistra con le lunghe gambe impazza / è Oswald, dal grigio mantello e dai calzoni color pepe, / pepato anche di dentro, Oswald il Montagnardo, / piccante quanto mai dalla testa

[151] *Ibid.*, pp. 255-256.
[152] *Ibid.*, p. 257.
[152bis] Per il ritratto di Marx cfr. pp. 286-287 del presente volume.

ai piedi. / Suona uno strumento, ed è la ghigliottina, / su cui sempre accompagna una cavatina; / sempre risuona il canto infernale, e forte egli strilla il ritornello: / *Formez vos bataillons! aux armes citoyens!* " Accanto a lui, corpulento come un birraio e assetato di sangue, è presentato Edgar Bauer: " fuori elegante in blu, dentro nero e villoso, / fuori tipo alla moda, dentro sanculotto."

Ai Montagnardi vengono contrapposti i timidi Girondini: Köppen e L. Buhl. " Guarda là Köppen dal viso occhialuto, / che uomo tranquillo, sol che Ruge lo lasciasse in pace! / Ma di costui il cieco furor l'ha tutto infettato." Dietro Stirner si vede trotterellare " un *patriota*[153] che teme il sapone come il sangue, / dentro pastafrolla, fuori sanculotto."

Feuerbach è presentato come un pensatore solitario e temibile, Stirner come un uomo timido cui l'azione ripugna e il cui estremismo rivoluzionario è puramente verbale. " Ma colui che arriva dal Sud solo soletto, / sprezzando ogni aiuto, poiché da solo vale una Lega, / da solo vale un esercito intero di temerari miscredenti, / da solo vale un intera riserva di maligne diavolerie, / da solo vale un fiume intero di invettive e di insulti, / è lui — che San Giovanni ci aiuti — il terribile Feuerbach." " Guardate Stirner, guardatelo, colui che rifiuta ogni freno, / per ora beve soltanto birra, ma presto berrà sangue come fosse acqua. / Quando gli altri gridano forte: *à bas les rois!* / subito Stirner aggiunge: *à bas aussi les lois!* "[154]

Mentre così gli atei si preparano al combattimento, i credenti si riuniscono a Halle da Leo, nemico giurato degli hegeliani, che pronuncia un discorso virulento contro la ragione e la rivoluzione. Armandosi per la lotta i credenti attaccano i " Liberi," che si trincerano da Wigand. Gli avversari si gettano allora in testa opere rivoluzionarie, *La tromba del giudizio universale*, *L'essenza del cristianesimo*, gli *Annali tedeschi*, o reazionarie, le opere di Leo e di Hengstenberg. I " Liberi " sono sul punto di soccombere nonostante la loro coraggiosa resistenza, ma dall'Inferno accorrono in loro aiuto Voltaire, Danton, Marat, Robespierre e Hegel. Scoraggiati i credenti si ritirano in Cielo inseguiti dai " Liberi " che mettono in fuga i santi e gli angeli. Sono così sul punto di riportare la vittoria decisiva, quando dall'alto cade un foglio che annuncia la revoca di B. Bauer. Al-

153 L. Buhl pubblicava la rivista " Il patriota."
154 Mega, I, vol. II, pp. 267-271.

lora lo scoraggiamento si impadronisce dei "Liberi," che fuggono verso la terra inseguiti dagli angeli. La bibbia è salva, la fede trionfa.

Dagli opuscoli e da questo pamphlet si vede con quale lieto ardore Engels partecipasse alle lotte dei "Liberi." In mezzo a loro si trovava a suo agio, perché gli offrivano ciò che invano aveva cercato a Brema: la possibilità di lottare direttamente contro la reazione con dei buoni compagni di lotta. Egli amava anche i loro atteggiamenti un poco sbrigliati, la loro ironia verso i filistei, e le allegre bevute. Era senza dubbio il piú intraprendente e il piú ardito di tutto il gruppo e aveva, come amico preferito, Edgar Bauer con il quale passava ore allegre a scrivere le sue satire.

Mandò anche numerosi articoli alla *Gazzetta renana*, cui aveva cominciato a collaborare prima di Marx.[155]

Ne inviò senza dubbio anche ad altri giornali, in particolare al *Giornale di Königsberg*.[156] Nei suoi articoli della *Gazzetta renana* trattava le questioni piú attuali per i Giovani Hegeliani di Berlino criticando in particolare il liberalismo tedesco meridionale, i Vecchi Hegeliani, la Scuola storica del diritto e la censura.

Il liberalismo della Germania meridionale fu da lui criticato da

[155] *Ibid.*, pp. 287-319, 12 aprile 1842: *Nord- und süddeutscher Liberalismus* [*Il liberalismo della Germania del Nord e quello della Germania del Sud*]; 10 e 24 maggio 1842: *Tagebuch eines Hospitanten* [*Taccuino di un ascoltatore libero*]; 14 maggio 1842: *Rheinische Feste* [*Feste in Renania*]; 25 maggio 1842: *Glossen und Randzeichnungen zu Texten Unserer Zeit* [*Note e osservazioni su testi del nostro tempo*]; 10 giugno 1842: *Polemik gegen Leo* [*Polemica contro Leo*]; 26 giugno 1842: *Die Freisinnigkeit der Spenerschen Zeitung* [*Il liberalismo del giornale di Spener*]; 30 giugno 1842: *Das Aufhören der Kriminalistischen Zeitung* [*La fine del "Giornale di diritto criminale"*]; 14 luglio 1842: *Zur Kritik der preussischen Pressgesetze* [*Per la critica delle leggi prussiane sulla stampa*]; 29 agosto 1842: *Allerlei aus Berlin* [*Notizie varie da Berlino*]; 29 agosto 1842: *F. W. Andreä und der Hohe Adel Teutschlands* [*F. W. Andreä e l'alta nobiltà teutonica*]. Come gli altri "Liberi," che, dopo aver preso attivamente parte alla fondazione della "Gazzetta renana," garantivano la corrispondenza da Berlino, Engels era collaboratore regolare del giornale. Due suoi articoli sono firmati con lo pseudonimo Oswald, gli altri con una crocetta fra due asterischi: * x *.

[156] A proposito della sua collaborazione al "Giornale di Königsberg" egli scriveva a Conrad Schmidt (cfr. "Sozialistische Monatshefte," 1920, vol. II, p. 663): "Ho visto con piacere... che siete ritornato nell'atmosfera della 'ragion pura.' Dai giornali ho appreso le strane avventure legate alla vostra cassa di libri e mi sono sentito riportato al tempo, già lontano, in cui, trovandomi a Berlino, collaboravo occasionalmente al giornale di Hartung [si tratta del 'Giornale di Königsberg'] e dove tutto era proibito salvo che essere uno spirito gretto e servile." Le corrispondenze inviate da Engels a questo giornale non sono state ritrovate. Egli era legato a quell'epoca con il figlio del presidente della Prussia orientale Eduard Flottwell, che simpatizzava con i "Liberi," e con Johann Jacoby, autore delle *Quattro domande*, che talvolta si recava a Berlino.

un punto di vista eguale a quello di Bruno e Edgar Bauer: riconoscendogli il merito di aver creato il primo movimento di opposizione politica in Germania, ma rimproverandogli la mancanza di fermezza nella teoria come nell'azione.[157] " Esso ha creato in primo luogo una opposizione tedesca, cosí ha reso possibile l'esistenza di opinioni politiche in Germania e risvegliato la vita parlamentare; ha impedito che il seme contenuto nelle costituzioni tedesche rimanesse senza effetto e marcisse e ha tratto dalla Rivoluzione di luglio il profitto che poteva esserne tratto per la Germania. È passato dalla pratica alla teoria e cosí ha fatto fiasco... nato dalla prassi immediata vi è rimasto fedele e ad essa ha riattaccato la sua teoria.

" Tuttavia la prassi da cui esso si era costruito la teoria era, come è noto, molto disparata: francese, tedesca, inglese, spagnola ecc. Per questo anche la teoria, il contenuto vero e proprio del movimento, si è persa nel generale e nel vago; non era né tedesca né francese, aveva un carattere non nettamente nazionale e neppure francamente cosmopolita e cosí era una astrazione e al tempo stesso un compromesso."[158]

Come Bruno Bauer, Engels al liberalismo della Germania meridionale opponeva il liberalismo della Germania settentrionale che si distingueva da quello per la sua maggiore coerenza, per la chiarezza delle sue rivendicazioni e per la chiara visione dello sviluppo storico. Egli pensava che la superiorità del liberalismo settentrionale derivasse dal fatto che esso non era partito dall'azione pratica per giungere alla teoria, ma al contrario era andato dalla teoria all'azione pratica e, invece di ispirarsi unicamente alla Rivoluzione di luglio come il liberalismo meridionale, si ricollegava a tutta la storia tedesca. A causa di questa superiorità l'opposizione si spostava sempre piú verso il nord; mentre il liberalismo meridionale cadeva in realtà sempre piú nell'apatia, quello settentrionale grazie alla nettezza ed alla saldezza delle sue tendenze prendeva la direzione dell'opposizione che il sud non era piú in grado di contendergli: " Il movimento del sud si è assopito; i denti delle ruote che un tempo erano cosí saldamente ingranati e mantenevano un rapido ritmo, a poco a poco si sono logorati e non si incastrano piú gli uni negli altri. Una voce dopo l'altra ha taciuto e la giovane generazione non ha voglia di seguire le tracce dei suoi

[157] MEGA, I, vol. II, pp. 287-289: *Il liberalismo della Germania del Nord e quello della Germania del Sud.*
[158] *Ibid.*, pp. 288-289.

precursori. Il nord invece, benché le circostanze esterne vi siano molto meno favorevoli che nel sud, da diversi anni rivela un vero capitale di solide opinioni politiche, di ardente e tenace energia, di ingegni e di attività pubblicistica quale il sud non ha mai avuto nemmeno quando era al suo apogeo. Il liberalismo settentrionale inoltre ha conquistato un grado incontestabilmente piú elevato di cultura e di universalità, e possiede una base storica e nazionale piú solida di quella che abbia mai avuto il liberalismo meridionale... Il liberalismo della Germania settentrionale non è ispirato a un solo fatto, ma fin da principio si è ricollegato all'intera storia, in particolare a quella tedesca. La fonte dal quale esso è scaturito non era Parigi, esso è sgorgato dal cuore stesso della Germania, dalla moderna filosofia tedesca. Di qui deriva a questo liberalismo, rispetto a quello meridionale, una piú risoluta coerenza, per questo esso è piú netto nelle sue rivendicazioni e sa meglio adattare i mezzi ai fini.

"Esso si presenta cosí come il prodotto necessario delle aspirazioni nazionali e quindi è esso stesso nazionale, volendo che la Germania occupi una posizione degna sia sul piano esterno che su quello interno... Ciò gli permette di impegnare una lotta cosí ferma, cosí attiva e cosí feconda contro tutte le forme della reazione, quali il liberalismo della Germania meridionale non ha mai saputo intraprendere e anche per questo esso è certo della vittoria finale." [159]

Ancora piú aspra era la critica contro tutte le forme di reazione, in particolare contro la Scuola storica del diritto, che attaccò in un articolo scritto in maggio.[160] Denunciando le tendenze retrograde di questa scuola, Engels invitava il governo prussiano a liberarsi dall'influenza nefasta che essa aveva su di lui, per mettersi alla testa degli Stati progressisti.

"È tempo ormai di insorgere risolutamente contro le chiacchiere di un certo partito che parla continuamente di sviluppo naturale, organico, storico dello 'Stato spontaneo' e di smascherare davanti al popolo tutte le sue costruzioni artificiali e brillanti... La Prussia non progredirà né si svilupperà mai abbastanza rapidamente. Il nostro passato giace sepolto tra le rovine della Prussia prima di Jena, esso è stato spazzato via dall'ondata dell'invasione napoleonica... è evidente

[159] *Ibid.*, pp. 287-289.
[160] *Ibid.*, pp. 297-298, *Tagebuch eines Hospitanten* [*Taccuino di un ascoltatore libero*].

che la salvezza della Prussia sta soltanto nella teoria, nella scienza, nello sviluppo spirituale... Seguendo senza esitare l'ispirazione della ragione, la Prussia può meglio di qualsiasi altro Stato trarre profitto dall'esperienza dei suoi vicini o può, senza tema di rivali, diventare per tutta l'Europa uno Stato modello e incarnare, all'altezza del proprio tempo, con le sue istituzioni la compiuta coscienza statale del suo secolo. Questa è la nostra missione, questo è il destino della Prussia... Il fondamento della Prussia... non sono le rovine dei secoli passati, bensí lo spirito eternamente giovane, che prende coscienza di se stesso nella scienza e realizza la sua libertà nello Stato. Voltando le spalle allo spirito e alla libertà... noi tradiremmo il nostro bene supremo, uccideremmo la nostra stessa forza vitale e saremmo indegni di fare ancora parte del consesso degli Stati europei." [161]

Engels completò questa critica delle tendenze reazionarie attaccando Leo, che aveva tentato di dare al diritto un carattere mistico-teologico, cosí come Schelling aveva fatto con la filosofia [162]; attaccando la legge sulla stampa che permetteva di perseguire giudizialmente qualunque critica politica come dimostrava il processo intentato a Jacoby [163]; e attaccando la degenerazione del movimento della "Giovane Germania" clamorosamente rivelatasi nelle conferenze di Ludwig Walesrode a Königsberg.[164]

Mentre scriveva questi articoli nei quali, del resto senza grande originalità, trattava le questioni che allora erano all'ordine del giorno per i Giovani Hegeliani, Engels proseguiva gli studi all'università di Berlino che, non avendo conseguito la maturità e non potendo quindi farsi iscrivere come studente, frequentava in qualità di uditore libero. Nel suo *Taccuino di un ascoltatore libero*, nel quale annotava le proprie impressioni, egli lodò questa università perché partecipava attivamente alla lotta politica. "Ciò che fa la gloria dell'università di Berlino," scriveva, "è il fatto che nessun'altra università partecipi cosí attivamente al movimento di idee del nostro tempo e non sia diventata come essa

[161] *Ibid.*, pp. 297-298.

[162] *Ibid.*, pp. 303-305, "Gazzetta renana," 10 giugno 1842: *Polemica contro H. Leo.*

[163] *Ibid.*, pp. 310-317, "Gazzetta renana," 14 luglio 1842: *Per la critica delle leggi prussiane sulla stampa.*

[164] *Ibid.*, pp. 299-302, "Gazzetta renana," 25 maggio 1842: *Note e osservazioni su testi del nostro tempo.* Qui bisognerebbe parimenti menzionare l'articolo sulle feste renane, che non aveva un carattere politico ma rivelava di nuovo il dono di Engels di descrivere scene e paesaggi in modo pittoresco e avvincente. Cfr. *ibid.*, pp. 293-295, "Gazzetta renana," 14 maggio 1842.

l'arena delle lotte spirituali. Quante altre università, come Bonn, Jena, Giessen, Greifswald e anche come Lipsia, Breslavia e Heidelberg, si sono tenute al di fuori di queste lotte e sono cadute nella pedanteria e nell'apatia che sono sempre state la disgrazia della scienza tedesca. L'università di Berlino invece tra i suoi professori conta rappresentanti di tutte le tendenze, di qui nascono polemiche che danno agli studenti la possibilità di avere un panorama chiaro dei movimenti attuali." [165]

Engels scelse i corsi a cui voleva assistere secondo l'interesse politico che essi presentavano. Oltre il corso di Schelling egli allora seguiva in particolare i corsi di Marheineke sulla filosofia della religione di Hegel, di Ferdinand Benary, un hegeliano liberale, sulle origini del cristianesimo e di von Henning sulla politica finanziaria della Prussia. Nel suo *Taccuino* lodò Marheineke per la sua coraggiosa difesa di Hegel contro gli attacchi di Schelling.[166] La scelta del corso di F. Benary si spiega con l'interesse notevole che egli ancora aveva per la questione religiosa; piú tardi avrebbe utilizzato gli appunti presi durante questo corso in due articoli sulla Apocalisse e su B. Bauer e il cristianesimo primitivo.[167]

Il corso di von Henning sulla politica finanziaria della Prussia doveva iniziarlo ai problemi dell'economia politica. Con il suo studio comparato del sistema protezionistico e del libero scambio, von Henning giustificava la politica finanziaria della Prussia ed era favorevole al libero scambio perché, secondo lui, esso corrispondeva all'orientamento assunto dall'economia moderna.[168]

Quantunque condividesse le idee dei Giovani Hegeliani berlinesi e partecipasse con entusiasmo alle loro lotte, Engels, portato dalle sue aspirazioni democratiche a trasformare in modo effettivo i rapporti politici e sociali, alla lunga non poteva accontentarsi della loro critica teorica priva di effetti concreti.

[165] *Ibid.*, p. 290: *Taccuino di un ascoltatore libero*, "Gazzetta renana," 10 maggio 1842.

[166] *Ibid.*, pp. 290-292: *Taccuino di un ascoltatore libero*, "Gazzetta renana," 10 maggio 1842.

[167] *Ibid.*, Introduzione, pp. LXXX-LXXXII. Un taccuino d'appunti, *Studi per la critica dei vangeli*, che si trovava nel manoscritto dell'*Ideologia tedesca* contiene numerosi estratti dal libro di B. BAUER, *Critica della storia evangelica dei sinottici*. L'articolo sull'Apocalisse, *The book of Revelation*, fu pubblicato sul "Progress" di Londra, 1883, vol. II, p. 114. L'articolo sul cristianesimo primitivo, *Zur Geschichte des Urchristentums* fu pubblicato sulla "Neue Zeit," 1894-1895, vol. I, pp. 4-13, 36-43.

[168] *Ibid.*, pp. 269-298: *Taccuino di un ascoltatore libero* (II), "Gazzetta renana," 24 maggio 1842.

Ciò determinò in lui un cambiamento profondo, paragonabile a quello che nello stesso periodo avveniva in Marx per la sua partecipazione diretta alla lotta politica.

La prima manifestazione di questo cambiamento è la critica delle conferenze di Alexander Jung sulla letteratura tedesca moderna pubblicata in giugno dagli *Annali tedeschi*.[169] Respingendo la critica teorica, Engels invitava gli scrittori progressisti a partecipare attivamente alla lotta politica. In Jung egli criticava il rappresentante tipico della tendenza del " giusto mezzo "[170] e dimostrava come questa tendenza lo avesse indotto a condannare come eccessive le conseguenze logiche e necessarie delle lotte politiche. Dopo essere insorto contro gli effetti del pietismo nel suo libro *Königsberg in Prussia e le tendenze estremiste del pietismo in questa città*, Jung nel *Giornale letterario di Königsberg* combatteva il movimento dei Giovani Hegeliani, considerando come unicamente valide le tendenze moderate, le sole, secondo lui, capaci di guidare il divenire della storia sulla via della ragione.[171] Egli assunse questa stessa posizione nelle conferenze sulla letteratura tedesca moderna. Invece di esporre la lotta dei Giovani Hegeliani contro lo Stato cristiano, che è l'aspetto piú importante del movimento letterario di quel tempo, egli si attardava lungamente sulle opere della " Giovane Germania " e sulle discussioni relative al concetto di " moderno."[172]

169 *Ibid.*, pp. 323-335, " Annali tedeschi," 7, 8, 9 giugno 1842: F. OSWALD, *Alexander Jung. Conferenze sulla letteratura moderna dei tedeschi*, Danzica 1842. A. Jung (1799-1884), filosofo e poeta, dal 1828 viveva a Königsberg, dove dirigeva il " Giornale letterario " di Königsberg.

170 *Ibid.*, p. 323, " ... Se Rosenkranz (un vecchio hegeliano) è ancora per certi aspetti rispettabile, benché non abbia il coraggio di essere coerente, in Alexander Jung invece si rivela tutta l'inconsistenza e la meschinità del ' giusto mezzo ' filosofico."

171 *Ibid.*, p. 324: " In seguito JUNG ha nuovamente pubblicato un libro confuso, tipico per la sua tendenza al compromesso: *Königsberg in Prussia e le tendenze estreme del pietismo di questa città*. Che cosa strana, già il titolo! Egli ammette il pietismo, ma pretende di combatterne le tendenze estreme... considerando che tutto ciò che è estremo è cattivo e che è buono soltanto ciò che è moderato e frutto del compromesso, come se gli estremi non fossero le semplici conseguenze dei fatti."

172 *Ibid.*, p. 324: " La Giovane Germania è passata, è venuta la scuola giovane hegeliana. Strauss, Feuerbach e gli *Annali* hanno attirato su di sé l'attenzione generale, la lotta tra i princípi è giunta al suo punto culminante, si tratta di una lotta mortale, il cristianesimo ne è la posta, il movimento politico è al centro di tutto e il bravo Jung è ancora cosí ingenuo da credere che la nazione non abbia niente di meglio da fare che aspettare febbrilmente la pubblicazione di un nuovo dramma di Gutzkow, di un romanzo di Mundt o di una opera stravagante di Laube. Mentre tutta la Germania risuona di grida di lotta, mentre i nuovi princípi sono oggetto di animati

Come rappresentanti tipici dell'elemento moderno nella letteratura considerava Hegel e la "Giovane Germania," che metteva sullo stesso piano senza fare tra loro la minima differenza.

Respingendo questa identificazione, Engels sottolineava che mentre Hegel nel suo idealismo oggettivo si sforzava di unire il soggetto e l'oggetto, i "Giovani tedeschi" nella loro tendenza al soggettivismo, dissociavano il soggetto dall'oggetto e con ciò stesso la teoria dalla pratica.[173]

L'unione della teoria e della pratica, che è la caratteristica essenziale della tendenza moderna, diceva Engels, non è stata realizzata dagli scrittori della Giovane Germania esaltati da Jung, ma da Börne, il cui merito piú durevole è stato di avere, se non determinato, almeno reso possibile la nascita di una corrente democratica nella filosofia hegeliana.[174]

Nel misconoscere l'importanza di Börne, sopravvaluta invece quella di Gutzkow, che per lui è diventato il principale rappresen-

dibattiti, Jung, confinato nel suo studiolo, appunta la penna e si dedica a cogitazioni sul concetto di modernità."

[173] *Ibid.*, pp. 324, 325, 326: "Tuttavia è assolutamente ridicolo aggregare Hegel a questa consorteria (la Giovane Germania)... Jung si sforza di dimostrare che la caratteristica fondamentale dello hegelismo è l'opposizione del soggetto libero al mondo eterogeneo, pietrificato nella sua obbiettività. Ora non c'è bisogno di essere molto addentro nella dottrina di Hegel per sapere che egli si mette da un punto di vista molto piú elevato, quello della rinconciliazione del soggetto con la realtà oggettiva, di cui ha il piú grande rispetto, che egli mette il reale, vale a dire ciò che esiste concretamente, molto piú in alto della ragione soggettiva individuale e che proprio dall'individuo esige che sia riconosciuto il carattere razionale della realtà oggettiva. Hegel non è, come pensa il signor Jung, il profeta dell'autonomia soggettiva, della volontà arbitraria degli scrittori della Giovane Germania. Il suo principio è la subordinazione del soggetto alla ragione universale."

[174] *Ibid.*, pp. 327-328: "La piú grande influenza esercitata da Börne è quella, silenziosa, sulla nazione, che conserva le sue opere come un'eredità sacra e che vi ha attinto consolazione e energie nel triste periodo fra il 1832-1840, fino al momento in cui sono venuti i veri discepoli dell'autore delle *Lettere da Parigi*, i moderni filosofi liberali. Senza l'azione diretta ed indiretta di Börne, sarebbe stato assai piú difficile il sorgere del movimento liberale derivato da Hegel. A questo scopo è bastato scoprire le vie che da Hegel conducevano a Börne, cosa non molto difficile. Questi due uomini erano assai piú vicini l'un l'altro di quanto sembrasse. La concezione immediata e giusta che Börne aveva del mondo si presentò come l'aspetto pratico del punto di vista teorico di Hegel... Il signor Jung non ha la minima idea dell'importanza di Börne, del suo carattere temprato come l'acciaio, della sua possente e ammirevole volontà, perché è egli stesso un uomo da poco, senza indipendenza e energia. Egli non sa che Börne costituisce una personalità fuori della norma nella storia tedesca, che è stato l'alfiere della libertà tedesca, il solo autentico uomo della Germania del suo tempo; egli non ha la minima idea di che cosa voglia dire insorgere da solo contro 40 milioni di tedeschi per proclamare il regno dell'idea."

tante delle tendenze moderne e una personalità di primo piano. Engels dal canto suo rinnovava alla Giovane Germania nel suo insieme il rimprovero di essere un movimento estetizzante, che perciò mancava di fermezza politica.[175] In Jung questo difetto derivava dalla tendenza al compromesso, propria di tutti i partigiani del " giusto mezzo," che li portava a respingere il " negativo," vale a dire l'elemento essenziale del progresso, per attaccarsi al " positivo," vale a dire a una realtà già superata dalla storia.[176]

Engels concludeva dicendo che il presente non poteva accettare questa tendenza al compromesso e che la grande lotta politica appena iniziata esigeva prima di tutto una possente volontà d'azione.[177]

In questo articolo, come negli articoli di Marx sulla *Gazzetta renana*, cominciava a delinearsi una svolta del pensiero di Engels che, allontanandosi dall'idealismo, si orientava gradualmente verso il materialismo. Certo egli era ancora impregnato dall'ideologia idealistica giovane hegeliana; ai liberali della Germania meridionale, per esem-

[175] *Ibid.*, pp. 329-330: " La Giovane Germania, uscita da un'epoca agitata e torbida, non è riuscita a liberarsi completamente dall'oscurità propria di quell'epoca. Pensieri ancora confusi, che fermentavano nei cervelli e che soltanto piú tardi giunsero ad una piena consapevolezza grazie alla mediazione della filosofia, nella Giovane Germania servirono per giuocare con la fantasia. Ciò spiega l'indeterminatezza e la confusione di idee dei ' giovani tedeschi '... Con le loro opere brillanti, il loro stile spiritoso, mordace e vivace, la mistica misteriosa con cui erano circondate le loro parole d'ordine, cosí come con la nuova vita che essi seppero infondere alla critica ed alle riviste letterarie da loro ispirate, attirarono una grande massa di giovani scrittori... il facile successo rese questi giovani presuntuosi e vanitosi. Credettero di essere personaggi storici... Il loro movimento perdette cosí il contenuto spirituale che aveva potuto avere agli inizi, finí nel gusto per lo scandalo che giunse al culmine nel libro di Heine su Börne, dove si trasformò in infame volgarità."

[176] *Ibid.*, pp. 331-332: " I partigiani del ' giusto mezzo,' questa povera gente positiva, si aggrappano l'un l'altro, vedendo che la marea distruttrice della negazione si gonfia e sale e invocano con grandi strida qualche cosa di ' positivo.' Per questo uno Jung, lamentandosi dell'eterno sviluppo della storia, tratta il progresso come negazione e finalmente si pavoneggia come un falso profeta predicendo l'avvento di ' un grande parto positivo '... Basta darsi la pena di esaminare un po' da vicino la negazione tanto deprecata per accorgersi che essa in realtà ha un carattere eminentemente positivo. Certo per coloro che considerano negativi il razionale, il pensiero, perché invece di restare immobile è in movimento, per coloro la cui anima — languida edera abbarbicata a un vecchio muro in rovina — ha bisogno di appoggiarsi a qualche cosa di ' positivo,' ogni progresso è negazione. In realtà soltanto il pensiero nel suo sviluppo è eterno e positivo, mentre il fatto, l'elemento esteriore del divenire è proprio ciò che è negativo, transitorio e ricade sotto l'azione della critica."

[177] *Ibid.*, p. 135: " Tristi anfibi e marionette di questo tipo non servono per la lotta che attira gli uomini decisi e che può essere portata a buon fine soltanto da caratteri temprati."

pio, rimproverava di trarre le loro teorie dalla pratica, dall'attualità politica e sociale, invece di determinare quest'ultima con la teoria, con princípi stabiliti a priori. D'altra parte la storia gli appariva ancora sotto la forma di uno sviluppo razionale svolgentesi sotto l'azione della critica. Tuttavia, spinto dalle sue tendenze democratiche rivoluzionarie, poteva sempre meno trovare appagamento nel pensiero e nel modo di agire dei Giovani Hegeliani. Benché diretto contro il soggettivismo e le tendenze al compromesso della Giovane Germania, il suo articolo su A. Jung era indirettamente una critica dei Giovani Hegeliani, anch'essi portati al soggettivismo. Come Marx, si allontanava da loro già su due punti essenziali. Da una parte si rifiutava di opporre, alla maniera di Fichte, lo spirito alla realtà concreta e lodava Hegel di essersi sempre sforzato — contrariamente alla Giovane Germania e anche (implicitamente) alla Sinistra hegeliana — di riunire il soggetto e l'oggetto, lo spirito e il mondo. Dall'altra, non separava la critica dall'azione positiva, dalla lotta politica e se tributava elogi entusiasti a Börne, la ragione era che questi aveva condotto una lotta spietata contro la reazione.

Questa duplice tendenza, che a poco a poco lo allontanava dai Giovani Hegeliani, lo avvicinò a Marx di cui, sin da quest'epoca, condivise le idee essenziali. Come Marx, dopo la pubblicazione della *Tromba del giudizio universale*, provava sempre minore soddisfazione nella critica, cosí come l'aveva praticata fino ad allora, per la sua scarsa efficacia. Dal giugno al settembre rinunciò a ogni attività letteraria e a collaborare alla *Gazzetta renana* e agli *Annali tedeschi*; la fine del suo soggiorno a Berlino la consacrò agli studi, spinto dal desiderio e dal bisogno di dare una base piú solida alle sue concezioni. A questo proposito scriveva a Ruge: "Ho deciso di rinunciare per un certo periodo a ogni attività letteraria onde consacrarmi agli studi. I motivi sono evidenti. Sono giovane e in filosofia non sono altro che un autodidatta. Ho imparato abbastanza da farmi un'opinione e da difenderla in caso di necessità, tuttavia non abbastanza da lottare per essa come conviene e con successo. Da me, poiché sono un 'franco tiratore' in fatto di filosofia e non ho conseguito mediante un diploma di laurea il diritto di discutere di questioni filosofiche, si esigerà tanto di piú. Io penso che quando scriverò di nuovo, e questa volta sotto il mio nome, potrò soddisfare queste esigenze. D'altra parte adesso non devo sciupare troppo il mio tempo, perché sarò ripreso dalla mia pro-

fessione commerciale. Da un punto di vista soggettivo la mia attività letteraria è stata limitata a dei saggi il cui successo avrebbe dovuto indicarmi se le mie disposizioni naturali possono permettermi di collaborare efficacemente al progresso e di partecipare attivamente al movimento della nostra epoca. Posso essere soddisfatto del risultato e considero mio dovere conseguire mediante gli studi, che sto per proseguire con soddisfazione tanto maggiore, ciò che non può venire per dono innato." [178]

Contrariamente a Engels, gli altri Giovani Hegeliani di Berlino si allontanavano sempre piú dalla lotta politica attiva e davano alla loro critica un carattere sempre piú astratto. In pari tempo essi accentuavano la loro tendenza al soggettivismo e all'individualismo, già evidente nella *Tromba del giudizio universale*.[179]

Questa tendenza era determinata dalla situazione dei "Liberi" a Berlino. In questa città, dominata dalla corte e dalla burocrazia, essi non avevano, come Marx a Colonia, una forte borghesia progressista che li sostenesse nella loro lotta. Vivendo sempre piú in disparte dal movimento politico e al margine della società, davano al loro ostentato radicalismo un carattere sempre piú verbale. Piú audaci e temerari nella sfera del pensiero che in quella dell'azione facevano pompa delle loro parole e dei loro scritti quanto piú erano impotenti ad agire. Sotto il pretesto della liberazione spirituale, conducevano una vita da bohémiens, anche un tantino dissoluta, compiacendosi di far trasecolare i borghesi con le loro stravaganze e le loro rumorose manifestazioni di ateismo.

La filosofia critica che essi portavano alle estreme conseguenze diventava sempre piú un fine in sé, un giuoco vano e sterile, diretto non tanto a trasformare effettivamente lo Stato e la società quanto ad affermare la loro libertà assoluta, abolendo in teoria tutto ciò che vi si opponeva. Poiché la critica distaccata in questo modo dalla realtà poteva appagarsi soltanto con la negazione perpetua, essi facevano del

[178] *Ibid.*, pp. 631-632, lettera di Engels a Ruge, 26 luglio 1842.

[179] B. Bauer, *La tromba del giudizio universale*, pp. 64-65: "La sostanza non è altro che il fuoco momentaneo con il quale l'io sacrifica la sua limitatezza e finitezza. Il termine del movimento non è la sostanza bensí l'autocoscienza che si è posta realmente come infinita e ha assorbito in sé l'universalità della sostanza come propria essenza. La sostanza non è altro che la potenza che assorbe la finitezza dell'io e che in seguito è preda essa stessa dell'autocoscienza infinita... Soltanto l'io, ma l'io che ha il diabolico orgoglio di porsi come autocoscienza universale e infinita, è la sostanza, è tutto."

cambiamento in sé, della negazione assoluta la manifestazione suprema della filosofia critica e, portati a credere che questa fosse l'elemento creatore e regolatore del mondo, arrivarono facilmente a convincersi che le loro geniali personalità incarnavano lo spirito assoluto.

Questa tendenza al soggettivismo e all'individualismo si manifestò in particolare in Edgar Bauer che, recensendo il libro di Alison *L'Europa dopo la prima rivoluzione*, scriveva: "L'uomo moderno respinge qualsiasi autorità. Non ha rispetto che per se stesso."[180] Ancor piú questa tendenza si accentuò in Max Stirner che nel suo articolo *Il falso principio della nostra educazione, ovvero umanesimo e realismo*[181] respingeva come principio educativo sia l'umanesimo, prodotto della Riforma, cui rimproverava di non avere realizzato la vera libertà e la vera eguaglianza che derivano non dal fatto di esser liberi ed eguali rispetto agli altri uomini, ma di rendere se stessi interamente liberi. Il vero principio dell'educazione, egli diceva, non è né l'umanesimo né il realismo, bensí la formazione della volontà libera, che, sola, è in grado di affrancare completamente gli uomini con il rifiuto di ogni autorità che ostacoli lo sviluppo della personalità."[182]

Marx aveva sperato che B. Bauer, dopo la partenza da Bonn il 4 maggio e il ritorno a Berlino, avrebbe indotto i "Liberi," per i quali fino a quel momento non aveva avuto grande stima e che erano stati da lui giudicati severamente,[183] a modificare il loro genere di vita e le loro idee,[184] ma fu molto deluso vedendo che invece di renderli piú saggi Bruno Bauer contribuí a spingere all'estremo le loro stravaganze.

[180] "Annali tedeschi," 14 dicembre 1842

[181] "Gazzetta renana," 12, 14, 19 aprile 1842.

[182] *Ibid.*, pp. 25-26: "I raggi dell'educazione convergono cosí verso il centro che è la personalità. Il sapere, per quanto dotto, esteso e profondo, per quanto largo ed accessibile sia non è altro che semplice possesso e proprietà, finché non si è integrato nel centro invisibile dell'io, per risorgere in seguito, con forza invincibile, sotto forma di volontà, di spirito soprasensibile ed inafferrabile. Il sapere si trasforma in questo modo, quando, cessando di aderire soltanto a degli oggetti, è diventato sapere di se stesso o, per dirla piú chiaramente, sapere dell'idea, autocoscienza dello spirito."

[183] *Corrispondenza fra B. Bauer ed E. Bauer*, Charlottenburg 1844, p. 160, Lettera di B. Bauer del 6 dicembre 1841. In una lettera a Ruge, sempre del 6 dicembre 1841, B. Bauer definiva l'"Athenäum" uno "sporco giornale" e rimproverava ai Giovani Hegeliani berlinesi di considerare soltanto se stessi e la loro grande intelligenza (cfr. MEGA, I, vol. I^2, p. 264).

[184] MEGA, I, vol. I^2, p. 278, lettera di Marx a Ruge, 9 luglio 1842: "È una fortuna che Bauer sia a Berlino, almeno impedirà loro di commettere sciocchezze... Chi come me è vissuto a lungo in mezzo a quella gente non può che ritenere giustificati questi timori."

Poiché conosceva per esperienza le difficoltà dell'azione politica e quanto fosse faticoso continuare a pubblicare la *Gazzetta renana* contro gli attacchi congiunti della censura e del governo,[185] non poteva che disprezzare la fraseologia e l'azione puramente verbale dei "Liberi" e, urtato dalla loro mancanza di serietà e di carattere, ben presto doveva allontanarsi completamente da loro.

Un primo dissidio scoppiò a proposito della loro critica al liberalismo, che essi condannavano come espressione della politica del "giusto mezzo." Pur condividendo le loro idee sulla monarchia costituzionale, di cui diceva in una lettera a Ruge del 5 marzo 1842 che era una istituzione bastarda e contraddittoria,[186] Marx non poteva ammettere, per ragioni di opportunità politiche, la loro critica intransigente e assoluta del liberalismo. Egli riteneva che, date le circostanze, era necessario, per condurre con successo la lotta contro la reazione, non provocare conflitti inutili con la borghesia, che conduceva una dura lotta per il liberalismo, e pensava che il solo effetto delle loro spacconate pseudorivoluzionarie, fosse di aggravare la censura e minacciare l'esistenza del giornale.

Cosí, in una lettera al cogerente D. Oppenheim, sottopose a una severa critica l'articolo di E. Bauer sul "giusto mezzo," esponendo in questa occasione la maniera secondo cui a parer suo la *Gazzetta renana* avrebbe dovuto essere diretta e redatta. "Se siete d'accordo mandatemi l'articolo sul 'giusto mezzo' per criticarlo. Bisogna discutere la questione spassionatamente. In primo luogo considerazioni teoriche assolutamente generali sulla costituzione dello Stato si addicono di piú a organi puramente scientifici che a giornali. La vera teoria deve essere chiarita e sviluppata nel quadro della situazione concreta e secondo i rapporti esistenti... Una cosí clamorosa manifestazione contro i pilastri dell'attuale situazione statale può avere per conseguenza soltanto l'inasprimento della censura e addirittura la soppressione del giornale... In ogni caso noi contrariamo una grande anzi la maggior parte dei liberali pratici, i quali si sono assunti il compito faticoso di conquistare passo per passo all'interno dei limiti costituzionali la libertà, mentre noi, assisi sulla comoda poltrona dell'astrazione, rinfacciamo ad essi le loro contraddizioni... L'autore dell'articolo sul 'giusto

185 *Ibid.*, p. 27, lettera di Marx a Ruge del 9 luglio 1842.
186 *Ibid.*, p. 269.

mezzo' ci invita a fare opera di critica ma: 1) noi tutti sappiamo in che modo il governo risponde a simili provocazioni; 2) non basta mettersi a fare una critica... il vero problema è di sapere se si sceglie il terreno adatto a questo scopo. I giornali si prestano alla discussione di tali questioni soltanto quando queste toccano da vicino lo Stato, sono diventate questioni pratiche. Ritengo assolutamente indispensabile che la *Gazzetta renana* non sia diretta dai suoi collaboratori, ma al contrario li diriga. Articoli come questi offrono una occasione eccellente per indicare ai collaboratori la linea da seguire nell'azione. Lo scrittore isolato infatti non può avere, come invece il giornale ha, un panorama complessivo della situazione." [187]

Una critica analoga egli faceva all'articolo di Hess su *La Germania e la Francia dal punto di vista della centralizzazione*.[188] Hess, egli diceva, aveva posto e risolto la questione della centralizzazione in modo utopistico, sostituendo al mondo reale un mondo immaginario.

"Una questione d'attualità ha in comune con ogni questione giustificata dal suo contenuto, quindi razionale, la sorte che non la risposta, ma la questione stessa rappresenta la difficoltà capitale.

"La vera critica analizza perciò non le risposte, ma le questioni. Come la soluzione di una questione algebrica è data, se la proposizione è posta nei suoi rapporti piú puri e precisi, cosí a ogni questione si risponde non appena essa sia divenuta una questione reale. La storia stessa non ha altro metodo che quello di rispondere e confutare problemi vecchi con nuovi problemi. Le parole-chiave di ogni epoca sono perciò facilmente rinvenibili: sono i problemi di attualità. E se nelle risposte i propositi e i giudizi del singolo individuo hanno una grande importanza, e quindi uno sguardo esercitato deve saper distinguere ciò che appartiene all'individuo da ciò che appartiene all'epoca, i problemi invece sono le voci schiette, spregiudicate e universali dell'epoca, sono i suoi motti, sono i suoi proclami assolutamente pratici sulla propria condizione spirituale." [189]

Hess, dopo aver posto in modo non realistico e astratto la questione della centralizzazione, vi rispondeva in maniera utopistica, dicendo che il conflitto tra l'individuo e lo Stato, sollevato da tale que-

[187] *Ibid.*, p. 280, lettera di Marx a Oppenheim, 25 agosto 1842.

[188] "Gazzetta renana," 17 maggio 1842. Questa critica è rimasta allo stato di manoscritto, cfr. MARX, *Scritti politici giovanili* cit., pp. 130-132: *Il problema della centralizzazione* [cfr. MEGA, I, vol. I¹, pp. 230-231].

[189] KARL MARX, *Scritti politici giovanili* cit., p. 130 [cfr. MEGA, I, vol. I¹, p. 230].

stione, poteva essere facilmente eliminato, se ci si metteva da un punto di vista superiore, da un punto di vista filosofico, nel quale avveniva la congiunzione degli interessi particolari e dell'interesse generale. Marx, ironizzando su questa soluzione che al mondo reale sostituiva un mondo immaginario, denunciava la vanità e la sterilità della critica di Hess che di filosofico, egli diceva, non aveva altro che il nome.

"A ragione l'autore vanta la 'sorprendente facilità' con la quale da un tale punto di vista ci si può orientare, ma a torto definisce una simile soluzione del problema 'teoreticamente esatta, anzi la sola esatta,' a torto chiama 'filosofico' tale punto di vista. La filosofia deve protestare seriamente quando viene confusa con l'immaginazione. La finzione di un popolo 'di giusti' è estranea alla filosofia quanto lo è alla natura la finzione di 'iene che pregano.' L'autore sostituisce alla filosofia le 'sue astrazioni.'" [190]

Si delinea qui la tendenza sempre piú netta a respingere l'idealismo e l'utopismo, che in Marx era determinata dalla partecipazione attiva alla lotta della *Gazzetta renana* e dal suo contatto piú diretto con la realtà politica e sociale. A dire il vero, egli considerava ancora lo spirito come l'elemento motore della storia e lo Stato come la sua manifestazoine piú alta; ma gli diventava sempre piú chiaro che le questioni politiche e sociali dovevano essere trattate e risolte con una analisi esatta e approfondita dei fatti, nella prospettiva della lotta politica.

Questa tendenza a considerare la realtà politica e sociale nei suoi aspetti concreti, congiunta al desiderio di partecipare sempre piú attivamente alla lotta politica, mentre lo allontanava dai "Liberi" lo avvicinava a Feuerbach e Ruge.

In un articolo pubblicato il 16 febbraio 1842 sugli *Annali tedeschi*, *Giudizio sul libro "L'essenza del cristianesimo,"* [191] Feuerbach aveva sottolineato l'importanza pratica della sua critica alla filosofia hegeliana, che poneva fine alla speculazione, dando come base alla filosofia

[190] *Ibid.*, p. 132 [cfr. MEGA, vol. cit., p. 231].

[191] Feuerbach era stato indotto a scrivere questo articolo dal fatto che i Giovani Hegeliani non avevano capito né il carattere fondamentale, né la portata dell'*Essenza del cristianesimo*, nella quale vedevano non un rovesciamento bensí una piú giusta interpretazione della dottrina hegeliana. Ruge aveva definito Feuerbach come il vero commentatore di Hegel e considerato la sua teoria come la conseguenza della concezione hegeliana della presenza immanente dell'assoluto nel mondo; anche Engels vedeva in lui un discepolo di Hegel e pensava che la sua critica della religione fosse il complemento della teoria religiosa di Hegel (cfr. MEGA, I, vol. II, p. 225: *Schelling e la rivelazione*).

l'osservazione della natura e dell'uomo, considerati nella loro realtà concreta.

" Hegel oppone l'infinito al finito, lo 'speculativo' all'empirico, mentre — riconoscendo già l'infinito nel finito, lo speculativo nell'empirico, — io affermo che lo speculativo non è altro che l'essenza dell'empirico; anche nei 'misteri speculativi' della religione io non vedo altro che delle verità empiriche; sul 'mistero speculativo' della trinità, ad esempio, io non vedo altra verità che questa: che, soltanto la vita in comune è vita vera, quindi non una verità speciale, trascendente, soprannaturale, bensí una verità generale, immanente all'uomo, una verità — per dirla alla buona — naturale... Non si può accettare la filosofia hegeliana, se non altro, per il posto subordinato e la funzione secondaria che assegna alla natura, il che contraddice la parte sempre piú importante che essa ha nella vita e nelle scienze. Per dare alla natura il posto che le compete bisogna sostituire allo spirito del mondo, immaginario, lo spirito dell'uomo reale. Il mio libro è nato proprio dal desiderio di ridurre, e di semplificare, in primo luogo nella sfera della filosofia speculativa della religione, la filosofia — che, con tutte le sue pretese di 'immanenze' fino ad ora è restata profondamente trascendente e perciò stesso contraddittoria e complicata — ai suoi elementi piú semplici, immanenti nell'uomo." [192]

Feuerbach, sottolineando in questo modo che la sua filosofia non doveva essere considerata come uno sviluppo dello hegelismo, di cui era invece un rovesciamento totale, apriva la strada a un superamento radicale dello hegelismo e dell'idealismo; perciò ebbe una influenza determinante sugli elementi piú avanzati della Sinistra hegeliana.

In primo luogo questa influenza si fece sentire in Ruge, che, a partire all'inizio dell'anno, impresse una tendenza sempre piú rivoluzionaria agli *Annali tedeschi*. Egli pensava che la critica, almeno sul piano teorico, doveva provocare una rivoluzione totale, che avrebbe realizzato l'essenza dei tempi nuovi,[193] facendo trionfare l'ateismo e

[192] " Annali tedeschi," febb. 1842: L. Feuerbach, *Giudizio sul libro: L'essenza del cristianesimo*. Cfr. M. G. Lange, *L. Feuerbach. Kleine philosophische Schriften*, Lipsia 1950, pp. 35-36-42.

[193] " Annali tedeschi," 3 genn.: A. Ruge, *Prefazione*, pp. 1-3: " Neppure si può rimproverare alla teoria di essere rivoluzionaria, giacché soltanto le idee rivoluzionarie sono idee. La vita intera, lo spirito tende a rinnovarsi costantemente; il corpo decade... quando l'inquietudine creatrice interna l'abbandona, cosí pure lo Stato... perisce quando idolatra la quiete e l'indolenza della pace, giacché lo Stato è il movimento pratico dello spirito. Se la rivista vuol vivere ed adempiere alla propria missione, deve seguire e se possibile

la sovranità popolare, con l'instaurazione di una repubblica democratica.[194]

Il carattere sempre piú radicale da lui dato agli *Annali tedeschi* non tardò a provocare un inasprimento della censura.

Ai primi del marzo 1842, Wigand gli scriveva che gli *Annali tedeschi* erano minacciati di sospensione e, scoraggiato, si chiedeva se valesse la pena di continuare la lotta. "Dallo scorso sabato mi è stata ritirata formalmente la licenza concessa per gli *Annali*. Sono stato invitato a comparire davanti al consiglio dove, per ordine del ministero, mi è stato comunicato che la licenza mi era stata tolta. Ho protestato e ieri l'altro, come è consuetudine, ho depositato sei copie della rivista. Me ne hanno subito accusato ricevuta, per evitare qualsiasi rumore ed è possibile che tutto non sia ancora perduto. Restare o emigrare, ecco la questione che adesso si pone. Ma per chi e per che cosa noi lottiamo? Se guardiamo e ascoltiamo ciò che avviene attorno a noi, non possiamo fare a meno di considerarci come mosche bianche. Poveri uomini accecati e folli. Quasi tutti approvano la reazione e ciò la rende sempre piú insolente. Guardate il Portogallo, la libertà vi è stata immolata. La situazione non è davvero migliore in Spagna. In Inghilterra i *Tories* hanno la meglio ed anche questa è una sfida al buon senso. In Francia la posizione di Guizot è solida e riesce sempre ad ottenere la maggioranza. Savigny è ministro! Puchta viene

precedere il movimento dialettico dello spirito, della rivoluzione teorica, generata dalla nostra epoca. Ora quest'ultima ha un carattere eminentemente critico; la crisi che suscita tante inquietudini non è altro che il tentativo... di spezzare e gettar via l'involucro di tutto il passato e questo è il segno che si è già formato un nuovo contenuto."

[194] *Corrispondenza di Ruge*, vol. I, p. 259, lettera di Ruge a Prutz, 8 gennaio 1842: "In quanto religione razionale l'Illuminismo è la negazione del cristianesimo, in quanto concezione repubblicana, è la negazione dell'assolutismo nello Stato. Sostenendo sul serio i diritti dell'uomo e della ragione, essa proclama la rivoluzione. La rivoluzione non fa altro che esprimere apertamente e chiaramente il senso profondo dell'Illuminismo. Il nuovo principio universale, che questa filosofia porta in sé, è l'autonomia dello spirito umano. Là dove questo principio trionfa..., il cristianesimo perisce, perché subordina lo spirito umano allo spirito divino posto nell'aldilà, e cosí pure l'assolutismo, perché subordina lo Stato e i sudditi a una volontà e a una intelligenza superiori a quelle del popolo e dello spirito dell'epoca e nega la sovranità popolare. Ecco che cos'è la rivoluzione." Cfr. *Ibid.*, p. 272, lettera di Ruge a Rosenkranz, aprile 1842: "Non si può negare che in questa situazione dello spirito, il principio dell'umanesimo integrale deve portare alla lotta tra assolutismo e libertà... La costituzione dello Stato, quando è effettiva, è sempre la repubblica e questa non è mai effettiva se non è democrazia."

a Berlino.[195] B. Bauer è sospeso e Feuerbach esiliato in un villaggio. Voi non potete neppure acquistare il diritto di abitare a Dresda e io qui sono quasi isolato. Sono benvoluti soltanto coloro che non hanno né carattere, né convinzioni. Caro amico, sarebbe meglio bere dello spumante e prenderci gioco dei pazzi, invece di lasciarci castrare e perseguitare per amore della patria! "[196]

Tuttavia Ruge non si perdeva di coraggio e continuava a lottare, sia sul piano teorico che su quello politico. In primo luogo intraprese una analisi critica della filosofia del diritto di Hegel pubblicata nell'agosto 1842 sugli *Annali tedeschi*,[197] per combattere insieme all'idealismo le tendenze reazionarie. Ispirandosi a Feuerbach, egli rimproverava a Hegel di considerare lo Stato e le sue istituzioni da un punto di vista speculativo, al di fuori dell'evoluzione concreta della storia, di cui sono il prodotto, e di attribuire loro, idealizzandoli, un carattere ed un valore assoluto. " Il difetto di tutto il procedimento di Hegel, quello cioè di mettersi fuori della storia concreta, da un punto di vista teorico, stabilito come assoluto, è comune anche alla filosofia del diritto. Non si può considerare lo Stato in assoluto e distaccarlo dalla Storia, se non altro perché ogni concetto dello Stato e in generale ogni filosofia, è un prodotto storico; per questa stessa ragione non si può concepire la costituzione statale, vale a dire lo Stato determinato, come forma esterna, perché lo Stato determinato non è altro che un momento dell'esistenza dello spirito, nella quale esso si realizza storicamente."[198]

Riprendendo la critica, già fatta da D. F. Strauss, alla confusione tra verità logica e realtà storica, Ruge mostrava che questa confusione aveva indotto Hegel a ridurre i fatti storici a categorie logiche, a concetti, e ad attribuire cosí a forme storiche particolari e transitorie, come la monarchia ereditaria, un carattere di necessità logica e un valore assoluto.

" La teoria," scriveva Ruge, " deve separare nel modo piú netto la sua posizione metafisica dalla sua posizione critica, il suo atteggiamento verso le categorie *logiche* da quello verso le categorie *storiche*... Per conservare un carattere speculativo e comportarsi come una teoria

[195] G. F. Puchta, nato nel 1798, uno dei principali seguaci della Scuola storica del diritto, era stato chiamato a Berlino come successore di Savigny, nel 1842.

[196] " Anekdota," I, pp. 21-22, lettera di Wigand a Ruge, 11 marzo 1842.

[197] " Annali tedeschi," agosto 1842: A. Ruge, *La filosofia del diritto di Hegel e la politica attuale*.

[198] *Ibid.*, p. 726.

assoluta, senza quindi fare posto alla 'critica,' la filosofia del diritto di Hegel ha elevato l'esistenza, ovvero le determinazioni storiche, al rango di determinazioni logiche... Sebbene sia sottolineata con forza la forma particolare che lo spirito assume in un'epoca determinata, tuttavia una distinzione consapevole tra ciò che è metafisico e ciò che è storico vi manca del tutto. Cosí Hegel si mette a esporre come necessità logiche la monarchia ereditaria, i maggioraschi, il sistema bicamerale, mentre il problema era di dimostrare che essi sono prodotti della storia, di spiegarli e criticarli come realtà storiche. Partendo dallo sviluppo dello spirito si può definire astrattamente che cosa è in generale una costituzione e quale è il suo scopo, ma è evidente che la costituzione *reale* è una categoria storica e che solo nella critica di questa esistenza è il polso dello sviluppo storico."[199]

Da questa analisi della filosofia del diritto di Hegel, Ruge traeva la conclusione che lo sviluppo del mondo è determinato non dal movimento dialettico dell'idea, della logica, come pensava Hegel, ma da quello della storia, il cui elemento motore è la critica. Quest'ultima pertanto, a suo avviso, aveva in Germania un carattere ancora troppo astratto. Per dare ad essa un carattere piú pratico e concreto egli, seguendo Heine e Hess, si pronunciava per una alleanza dello spirito teorico dei tedeschi con lo spirito pratico dei francesi, che avrebbe dovuto esprimersi nell'unione della filosofia critica e della lotta politica.

" L'epoca presente sembra soprattutto preoccupata di sviluppare con una azione reciproca degli uni sugli altri quei teorici astratti che sono i tedeschi e quei politici un po' limitati che sono i francesi. Se il cattolicesimo è un ostacolo per la libertà spirituale, il protestantesimo astratto, che sembra avere attinto il suo culmine in Hegel, si oppone alla libertà politica e bisogna riconoscere che senza libertà politica non vi può essere che una libertà spirituale astratta, incapace di produrre uno sviluppo storico reale. Per questo la Germania ha tentato di assimilare dai francesi il necessario pathos pratico, proprio come la Francia ha approfittato delle conseguenze teoriche della Riforma, ma l'una e l'altra devono andare assai piú lontano di quanto non abbiano fatto finora, nello scambiarsi le loro qualità." [200]

Marx — che, come Ruge, sotto l'effetto dell'inasprita lotta po-

[199] *Ibid.*, agosto 1842, p. 763

[200] *Ibid.*, 1842, p. 767.

litica si evolveva verso una concezione piú realistica dello Stato e della società e delle lotte politiche e sociali, e dava alla critica un carattere piú concreto ponendole il compito di assicurare non soltanto la vittoria dell'ateismo ma anche e soprattutto la vittoria della sovranità popolare — non solo superò i "Liberi," che si rincantucciavano sempre piú nella loro critica astratta, ma anche Ruge, che nella rivoluzione vedeva ancora un movimento di liberazione essenzialmente spirituale.

La trasformazione delle idee e dell'azione politica di Marx avvenne in una atmosfera di lotte sempre piú aspre e con il continuo aggravarsi della censura.[201]

In queste circostanze egli fu chiamato a sostituire Rutenberg come direttore del giornale, data l'assoluta incapacità di quest'ultimo.[202] Da quando egli, in luglio, era ritornato da Treviri a Bonn era stata sempre piú frequentemente richiesta la sua collaborazione alla redazione del giornale, del quale in pratica già da agosto teneva la direzione, come lo dimostra la lettera a Oppenheim, nella quale egli stabiliva il modo con cui, secondo lui, la *Gazzetta renana* avrebbe dovuto essere redatta.[203] Nelle sue nuove funzioni Marx dimostrò altrettanta energia quanta abilità e seppe utilizzare tutte le possibilità che gli si offrivano per ben condurre la lotta contro lo Stato prussiano.

La prima questione di cui ebbe ad occuparsi, come redattore capo del giornale, fu quella del comunismo.

Indispettita perché la *Gazzetta renana* le contendeva il primo posto nella stampa liberale, la *Gazzetta generale di Augusta* aveva accusato il giornale di tendenze comuniste,[204] sebbene proprio essa avesse pub-

[201] MEGA, I, vol. I², p. 276.

[202] J. HANSEN, *Rheinische Briefe und Akten* cit., p. 355, lettera di Prutz a Oppenheim, 8 dicembre 1842: "Avete dovuto separarvi da Rutenberg, è vero che lo ha sostituito Marx? se è cosí mi rallegro molto vivamente giacché Marx, fin dal mio primo breve incontro con lui, mi ha fatto l'impressione di possedere un ingegno eccezionale." Cfr. MEGA, I, vol. I², p. 279, lettera di Marx a Ruge, 9 luglio 1842: "Rutenberg l'ho io sulla coscienza. L'ho fatto entrare come redattore capo al giornale, ma si dimostra assolutamente incapace di dirigerlo."

[203] MEGA, I, vol. I², p. 280, lettera di Marx a Oppenheim, 25 agosto 1842.

[204] "Gazzetta generale di Augusta," 11 ott. 1842: *La dottrina comunista.* Senza dubbio questo articolo era di HÖFFKEN che, dopo aver lasciato la "Gazzetta renana," era diventato redattore alla "Gazzetta generale di Augusta." La polemica della "Gazzetta generale di Augusta" contro la "Gazzetta renana" era cominciata il 21 marzo con un attacco a Bruno Bauer, accusato di giacobinismo per un suo articolo sulla Rivoluzione francese. Bauer vi aveva risposto il 27 marzo. A sua volta la "Gazzetta

blicato sul comunismo corrispondenze molto tendenziose di Heine.[205]

L'attacco era abile quanto perfido. In esso si facevano allusioni ai figli dei ricchi commercianti e industriali, azionisti della *Gazzetta renana*, che si baloccavano con le idee socialiste, senza pensare minimamente a spartire la loro fortuna con gli operai, e si sosteneva che era pura follia minacciare la borghesia tedesca, appena nata, di finire come la nobiltà francese.[206]

Questi attacchi si basavano su corrispondenze ed articoli di carattere socialisteggiante di Mevissen e Hess.

Gustav Mevissen[207] durante un viaggio in Inghilterra era stato colpito dalla miseria del proletariato, cardine dello sviluppo della grande industria, che, con la disoccupazione e la diminuzione dei salari determinate dal perfezionamento delle macchine, aggravava continuamente le condizioni di vita degli operai. Entrato in rapporto con dei sansimonisti, durante un soggiorno in Francia, gli era parso di aver trovato nel sansimonismo la soluzione dei problemi economici e sociali. Secondo la teoria di questa scuola, egli pensava che lo sviluppo razionale dell'industria avrebbe dovuto portare con sé l'abolizione dei mali sociali determinati dalla concorrenza. A questo scopo voleva ricorrere allo Stato, la sola forza che avrebbe potuto risolvere razionalmente il problema economico e sociale, abolendo l'anarchia nella produzione e mettendo un freno all'egoismo degli individui.[208] Tornato da un nuovo viaggio in Inghilterra, compiuto nell'agosto 1842 proprio quando scoppiava il grande sciopero rivoluzionario degli operai dell'industria tessile, aveva esposto le sue concezioni economiche e sociali in un lungo articolo, *La situazione in Inghilterra*, pubblicato

renana" pubblicò il 24 aprile l'articolo: *Il terrorismo della Gazzetta generale di Augusta.*

[205] H. Heine, "Gazzetta generale di Augusta," articoli dell'11 dic., 24 dicembre 1841, 20 giugno e 12 luglio 1842.

[206] "Gazzetta generale di Augusta," 11 ott. 1842: *La dottrina comunista*: "Minacciando fin da ora alla classe media, che comincia appena a respirare e a levare timidamente il capo, la sorte della nobiltà francese del 1789, si agisce come quegli sventati che, poiché vedono il disordine in un paese vicino, tentano di provocarlo qui per mezzo della stampa. In questo modo si rende piú difficile e piú lontana la conquista delle garanzie politiche fondamentali, come già è avvenuto per le beffe contro il cristianesimo lanciate da questi stessi ambienti."

[207] Su G. V. Mevissen cfr. J. Hansen, *Gustav von Mevissen, Ein rheinisches Lebensbild*, voll. 2, Berlino 1906 e J. Droz, *Il liberalismo renano*, cc. I e III.

[208] Droz, *op. cit.*, pp. 249-252.

in settembre sulla *Gazzetta renana*.[209] La concorrenza, egli diceva, determina la crescente diminuzione dei salari, e produce conflitti sociali. Fino ad ora la rivoluzione ha potuto essere evitata grazie alla resistenza della classe media, sempre piú minacciata dalla concentrazione industriale, ma scoppierà se il governo non prende i provvedimenti necessari per rimediare alle crisi e alla disoccupazione, e questi provvedimenti sono: protezione della classe media, suddivisione delle grandi proprietà fondiarie e accesso della classe operaia alla proprietà.

" Adesso che l'industria del Continente e quella dell'America del nord si emancipano a grandi passi, la vendita dei prodotti manufatti inglesi subisce un ristagno, numerose persone rimangono cosí senza lavoro, la concorrenza tra questi disoccupati fa abbassare i salari, il cui livello non permette piú alla classe operaia di soddisfare i propri bisogni. Fallimenti e pauperismo saranno la conseguenza di tutto ciò e, quando sarà abbastanza diffusa, la miseria, con la forza della disperazione, provocherà una trasformazione radicale della proprietà." [210]

A differenza di Mevissen, che restava partigiano del liberalismo economico temperato dal controllo dello Stato, Hess esponeva una dottrina comunista di ispirazione feuerbachiana con articoli nei quali affermava il principio che l'umanità, dopo aver preso coscienza della sua vera natura, avrebbe dovuto creare una organizzazione sociale in armonia con essa e instaurare a questo scopo il comunismo, nel quale la vita individuale si confonde con la vita collettiva.[211]

Oltre gli articoli, aveva inviato corrispondenze, esse pure di ispirazione comunista.

In aprile pubblicò un manifesto di comunisti francesi, sottolineando in questa occasione che il comunismo era un fatto storico impor-

[209] " Gazzetta renana," 13, 18 e 20 sett. 1842.

[210] *Ibid.*, 13 sett. 1842 e cfr. anche *ibid.* 18 sett. 1842: " Data la ripartizione della proprietà, la miseria deve persistere o ritornare rapidamente, perché la grande massa della nazione, esclusa dalla proprietà della terra e precipitata nell'industria, favorisce inesorabilmente lo sviluppo industriale."

[211] *Ibid.*, 11 sett. 1842: M. Hess, *I partiti filosofici in Germania*. In questo articolo egli dimostrava che soltanto la borghesia aveva tratto profitto dalle rivoluzioni del 1789 e del 1830, che il compito dell'epoca moderna era di emancipare il popolo intero abolendo la miseria con il socialismo. " Il pauperismo e l'aumento della miseria del popolo recentemente hanno attirato l'attenzione generale ed hanno dato un orientamento affatto nuovo e particolare alle tendenze della nostra epoca. Si sente che gli sforzi liberali fino a questo momento sono stati incapaci di strappare gli uomini a una condizione che praticamente equivale alla schiavitú."

tante, che non si poteva né ignorare né disprezzare.[212] In settembre recensiva due articoli pubblicati dal comunista Weitling sulla sua rivista *La giovane generazione*, dei quali l'uno trattava la questione delle abitazioni, e l'altro la forma di governo comunista.[213] Il 7 ottobre, infine, in una corrispondenza su un congresso di scienziati svoltosi a Strasburgo, nel quale si erano discusse le dottrine socialiste francesi, citava il discorso di Pompery che, paragonando la lotta dei proletari contro il regime della proprietà privata a quella della borghesia contro il regime feudale, aveva detto che essa minacciava di provocare una rivoluzione.

Sono questi gli articoli e le corrispondenze che servirono di pretesto al perfido attacco della *Gazzetta generale di Augusta*. La principale risposta a questo attacco venne da Marx.[214] Il suo articolo, il primo scritto in qualità di redattore capo, tradiva il suo imbarazzo di fronte ad una questione che egli conosceva male.[215] A quell'epoca era ancora seguace del liberalismo democratico, anche se sentiva, sotto l'influenza di Heine, di Hess e dei socialisti francesi che aveva cominciato a studiare, che il liberalismo non poteva risolvere la questione sociale. Nella sua replica osservava prima di tutto che, se il comunismo non si poneva ancora in Germania altro che in maniera teorica, costituiva ciò nondimeno una questione molto importante, che non poteva essere li-

212 *Ibid.*, 21 aprile 1842: M. Hess, *I comunisti in Francia.* Estratto del Manifesto pubblicato da "La Presse." "La pratica dell'eguaglianza si fonda: 1. Sulla comunanza del lavoro; 2. sull'eguaglianza di diritti nell'uso di ciò che è prodotto in comune; 3. sulla comunanza dell'educazione e la trasformazione della famiglia; 4. sulla proprietà comune della terra."

213 *Ibid.*, 29 sett. 1842. Questi articoli erano stati ristampati nell'agosto 1842 sul "Telegrafo di Amburgo."

214 *Ibid.*, 16 ott. 1842: *Il comunismo e la "Gazzetta generale di Augusta."* Il 13 ottobre, due giorni dopo la pubblicazione dell'articolo della "Gazzetta generale di Augusta," la "Gazzetta renana" aveva rimproverato a quel giornale le sue pretese di imparzialità che in realtà servivano a celare la sua indifferenza politica e la sua perfidia, dicendo che soltanto la paura dei suoi lettori liberali impediva a quel giornale di essere apertamente reazionario.

215 A proposito di questo articolo K. Marx avrebbe scritto nella prefazione del suo libro *Per la critica dell'economia politica*, Roma, 1957, p. 10: "D'altra parte, in un'epoca in cui la buona volontà di 'andare avanti' era di molto superiore alla competenza, si era potuta avvertire nella 'Rheinische Zeitung' una eco, leggermente tinta di filosofia, del socialismo e comunismo francese. Mi dichiarai contrario a questo dilettantismo, ma nello stesso tempo, in una controversia con la 'Augsburger Allgemeine Zeitung,' confessai senza reticenze che gli studi che avevo fatto sino ad allora non mi consentivano di arrischiare un giudizio indipendente qualsiasi sul contenuto delle correnti francesi."

quidata con una frase banale, come aveva fatto la *Gazzetta generale di Augusta*.[216] Egli pensava che tale questione, alla cui soluzione lavoravano due grandi popoli, il francese e l'inglese, con i loro eminenti teorici — tra i quali citava Fourier, Leroux, Considérant e soprattutto Proudhon — era un problema che metteva conto di studiare sul serio anche in Germania, dove ancora non rivestiva un carattere attuale.[217] Marx concludeva il suo articolo dichiarando che si proponeva di compiere questo studio e il tono fervido con cui insisteva sull'importanza del comunismo lasciava capire che ben presto egli stesso sarebbe diventato un seguace entusiasta di quella dottrina.

" Noi abbiamo la ferma convinzione che non il tentativo di sperimentare in pratica le idee comuniste, ma la loro elaborazione teorica formi il vero e proprio pericolo, perché agli esperimenti pratici, sia pure esperimenti di massa, si può sempre rispondere col cannone non appena diventino pericolosi, ma le idee che la nostra intelligenza ha acquisito vittoriosamente, che il nostro animo ha conquistato, alle quali l'intelletto ha forgiato la nostra coscienza, sono vincoli dai quali non ci si strappa senza lacerarsi il cuore, sono demoni che l'uomo può vincere soltanto sottomettendosi ad essi." [218]

L'interesse crescente per le questioni sociali del comunismo indusse Marx, quando in ottobre ebbe lasciato Bonn per Colonia, a partecipare alle discussioni sul socialismo che dall'estate si svolgevano in un club dove si riunivano con Moses Hess, che ne era stato l'iniziatore, I. Bürgers, Schramm, Mevissen, Jung, l'avvocato J. Compes, che aveva fatto parte della *Burschenschaft*, il medico Karl d'Ester, che avrebbe avuto una parte di primo piano nel movimento comunista, Brüggemann, che stava per sostituire Hermes alla direzione della *Gazzetta di Colonia*, e l'ex ufficiale Anneke, che avrebbe avuto una parte importante nella rivoluzione del 1848. Iniziando allora uno studio approfondito del socialismo e del comunismo, Marx non si convertí

[216] K. Marx, *Scritti politici giovanili* cit., p. 169. [Cfr. Mega, I, vol. I¹, p. 260.]

[217] *Ibid.*, pp. 173-174: "La 'Gazzetta renana,' che non può concedere alle idee comuniste, nella loro forma odierna, neppure attualità teoretica, e quindi ancor meno può desiderare o anche solo ritener possibile la loro pratica realizzazione, sottoporrà queste idee ad una critica approfondita. Se però l'augustana pretendesse e desiderasse qualcosa di piú che frasi brillanti, comprenderebbe che scritti come quelli di Leroux, Considérant e soprattutto la penetrante opera di Proudhon, non possono essere criticati con trovate superficiali del momento, ma solo dopo uno studio lungo, assiduo e molto approfondito." [Cfr. Mega, vol. cit., p. 263.]

[218] *Ibid.*, p. 174. [Mega, vol. cit., p. 263.]

subito a queste dottrine, perché era convinto che la soluzione del problema, sia sociale che politico, dipendesse essenzialmente dalla riforma dello Stato.[219]

Questa concezione hegeliana dello Stato, come principio regolatore dello sviluppo politico e sociale, dominava ancora il suo terzo articolo sui dibattiti della Dieta renana, dedicati alla legge per reprimere i furti di legna.[220]

Questa legge segnava una delle tappe della lotta del capitalismo contro le ultime vestigia della proprietà comunale della terra. I furti di legna, i reati di caccia e di pascolo abusivo commessi nelle proprietà private che un tempo erano demani comunali, erano diventati sempre piú frequenti, nella misura in cui cresceva la miseria dei contadini; nel 1836 questi reati erano stati l'oggetto dei tre quarti dei procedimenti giudiziari in Prussia ed erano stati puniti con severità crescente.[221]

Tuttavia le condanne non parevano sufficientemente severe ai deputati della Dieta renana, che, nella loro qualità di proprietari fondiari, erano direttamente interessati alla repressione di questi reati. Cosí essi avevano aggravato le disposizioni del progetto di legge del governo trasformando il furto di legna, considerato allora come un reato semplice, in furto aggravato, vale a dire in un reato punibile con i lavori forzati.[222]

[219] *Ibid.*, p. 155, "Gazzetta renana," 14 luglio 1842: *L'articolo di fondo del nº 179 della "Gazzetta di Colonia"*: "... se i primi filosofi del diritto pubblico fecero derivare lo Stato dagli impulsi dell'ambizione o dell'istinto sociale, oppure dalla ragione, non però dalla ragione della società, ma da quella dell'individuo, invece il punto di vista piú ideale e fondamentale della recente filosofia lo fece derivare dall'idea della totalità. Essa considera lo Stato come un grande organismo nel quale la libertà giuridica, morale e politica deve raggiungere la propria realizzazione, e nel quale il singolo cittadino, obbedendo alle leggi dello Stato, obbedisca solo alle leggi naturali della sua stessa ragione, della ragione umana." [MEGA, vol. cit., p. 249.]

[220] *Ibid.*, pp. 177-225, "Gazzetta renana," 25, 27, 30 ott., 3 nov. 1842: *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna.* Questo articolo fu scritto nell'ottobre del 1842. [MEGA, vol. cit., pp. 266-304.] Cfr. J. HANSEN, *Rheinische Briefe und Akten* cit., p. 369, lettera di L. Camphausen a O. Camphausen, 28 ott. 1842. Per scrivere questo articolo Marx utilizzò i *Verbali delle sedute della sesta Dieta Renana*, Coblenza 1841, pp. 21-29 (sedute dei giorni 15, 16, 17 giugno 1841), in particolare i discorsi dei deputati delle città, cui prese qualcuno dei suoi argomenti; cfr. *ibid.*, pp. 21-22. Su questo articolo cfr. HANS STEIN, *Karl Marx ed il pauperismo renano prima del 1848*, Colonia 1932, pp. 130-136.

[221] H. STEIN, *op. cit.*, pp. 133-134. Su 200.000 procedimenti penali 150.000 erano dovuti a questi reati.

[222] K. MARX, *Scritti politici giovanili* cit., pp. 181-182. [MEGA, I, vol. I[1], pp. 268-269.]

Per la prima volta Marx doveva occuparsi di una questione sociale. Date le sue nozioni ancora insufficienti in questo campo e la sua concezione idealistica dello Stato, egli doveva trattare la questione da un punto di vista non economico e sociale ma essenzialmente giuridico, politico e morale. Invece di analizzare le basi economiche e sociali di questa legge, fece una critica giuridica e politica dei dibattiti della Dieta, sottolineando, come già aveva fatto nel primo articolo, la sua incapacità di legiferare in modo equo. Davanti a questa legge, che in tutti i suoi particolari faceva risaltare l'egoismo dei deputati della Dieta sordi ad ogni sentimento di umanità, Marx trovò accenti eloquenti e indignati per difendere la povera gente, in favore della quale rivendicò il diritto consuetudinario, che autorizzava la raccolta della legna secca. Al diritto consuetudinario invocato dai seguaci della Scuola storica del diritto per convalidare i privilegi della classe dominante, egli opponeva il diritto consuetudinario dei poveri, espressione del diritto fondato sull'equità. "... noi, uomini senza senso pratico, in difesa della massa povera, politicamente e socialmente diseredata, ci opponiamo a ciò che i dotti e ammaestrati servi, cosiddetti storici, han trovato come la vera pietra della saggezza per trasformare ogni piú equivoca pretesa nell'oro schietto del diritto. Noi rivendichiamo alla povera gente il diritto consuetudinario, e non un diritto consuetudinario locale, ma tale da costituire in tutti i paesi il diritto della povera gente. Andiamo anche oltre, e affermiamo che solo il diritto consuetudinario può costituire per la propria natura il diritto di questa infima massa diseredata e primordiale." [223]

I deputati della Dieta non solo avevano abolito questo diritto, ma avevano inasprito il progetto di legge in modo tale, da trasformare in delinquente colui che raccoglieva la legna e infliggergli una pena assolutamente sproporzionata al fallo commesso.[224]

Per giungere a questo risultato, le cui conseguenze erano particolarmente gravi, poiché escludevano il reo dallo Stato, i deputati della Dieta non avevano esitato a violare i princípi fondamentali del diritto.

Infatti il guardaboschi che avesse constatato il reato era autorizzato a stabilire l'ammontare dei danni; in questo modo egli diventava,

[223] *Ibid.*, p. 185. [MEGA, vol. cit., p. 271.]

[224] *Ibid.*, p. 192-193. [MEGA, vol. cit., pp. 277-278.] Cfr. *Verbali delle sedute della Dieta. Discorsi dei deputati delle città*, pp. 21-22.

contro qualsiasi concetto della giustizia, giudice e insieme parte in causa e non poteva essere imparziale, essendo necessariamente indotto a servire gli interessi del padrone a detrimento di quelli del colpevole.[225]

D'altra parte la pena comminata andava a profitto del proprietario, che in questo modo si sostituiva indebitamente allo Stato, percependo oltre ai danni l'ammontare della multa inflitta.[226]

Per concludere Marx fustigava con termini veementi la Dieta che, con sovrano disprezzo dell'umanità e della giustizia, metteva il potere legislativo al servizio di interessi privati.

" Solo con ripugnanza," egli scriveva, " abbiamo seguito questo noioso e scipito dibattito, ma ritenemmo nostro dovere mostrare con un esempio quanto ci sia da aspettarsi da una assemblea di interessi particolari, qualora venisse seriamente chiamata a legiferare... La nostra esposizione ha mostrato come la Dieta abbia degradato il potere esecutivo, le autorità amministrative, l'esistenza dell'accusato, l'idea dello Stato, il delitto stesso e la pena a strumenti materiali dell'interesse privato... Per assicurarsi dei ladri forestali la Dieta non solo ha spezzato gambe e braccia al diritto, ma altresí ne ha trapassato il cuore... La Dieta è stata chiamata a decidere se sacrificare i princípi del diritto all'interesse della protezione forestale o viceversa, e l'interesse ha battuto il diritto... La Dieta ha dunque adempiuto completamente il proprio compito. Convocata precisamente a questo scopo, ha rappresentato un determinato interesse particolare e ne ha fatto il fine supremo. Che cosí facendo calpestasse il diritto è una semplice conseguenza del suo incarico, poiché l'interesse è per natura cieco, senza misura e unilaterale, in una parola è istinto naturale senza legge. E potrebbe forse dar leggi ciò che è senza legge? "[227]

In questo articolo vibrante di indignazione contro i proprietari, Marx era ancora sul terreno giuridico della difesa dei poveri e la sua critica della proprietà privata, di cui condannava gli effetti, era assolutamente diversa da quella dei socialisti, che prendeva di mira il si-

[225] K. MARX, *Scritti politici giovanili* cit., pp. 194-197. [MEGA, vol. cit., pp. 279-281.] Cfr. *Verbali delle sedute della Dieta. Discorsi dei deputati delle città*, p. 22.

[226] K. MARX, *Scritti giovanili* cit., pp. 205-215. [MEGA, vol. cit., pp. 288-297.] Cfr. *Verbali delle sedute della dieta. Discorsi dei deputati delle città*, p. 23.

[227] K. MARX, *Scritti politici giovanili* cit., pp. 220-224. [MEGA, vol. cit., pp. 300-303.]

stema stesso della proprietà privata.[228]

D'altra parte, pur avendo scoperto in un caso particolare che la legge era l'espressione degli interessi privati che doveva difendere, Marx non pensava ancora a estendere questa constatazione e questa critica alle leggi nel loro complesso. Ancora permeato di hegelismo, riteneva che lo Stato avesse il dovere di garantire il diritto in sé e non gli interessi privati,[229] e al caso particolare costituito dalla legge sui furti di legname egli opponeva la legge in generale, che ai suoi occhi restava l'espressione della giustizia e della ragione, considerando questa iniquità legislativa come un attentato del materialismo allo spirito stesso dello Stato.

" Questo abbietto materialismo, questo peccato contro lo spirito santo dei popoli e dell'umanità è una conseguenza immediata della dottrina predicata al legislatore dalla *Gazzetta dello Stato* prussiana, che nel caso di una legge forestale invita a tenere esclusivamente conto della legna e del bosco e a non risolvere i singoli problemi concreti politicamente, ossia in relazione alla universale ragione e morale dello Stato." [230]

[228] Come osserva MEHRING (cfr. *Nachlass*, I, p. 383) non bisogna sopravvalutare alcune frasi di intonazione comunista, come quella per esempio in cui Marx osserva che da un certo punto di vista ogni proprietà è un furto, poiché lede necessariamente i diritti di un terzo: ma la condanna della proprietà privata qui è ancora fondata su argomenti sostanzialmente giuridici. K. MARX, *Scritti politici giovanili*, p. 182: " Se qualunque offesa alla proprietà, senza distinzione, senza specificazioni è furto, non sarebbe da dirsi furto ogni proprietà privata? Colla mia proprietà privata non escludo io tutti gli altri da questa proprietà? " [MEGA, vol. cit., pp. 269-270.]

[229] *Ibid.*, p. 218: " Lo Stato può e deve dire: io garantisco il diritto contro tutti gli accidenti. Per me soltanto il diritto è immortale... Ma non può e non deve dire lo Stato: un interesse privato, la specifica esistenza di una proprietà... sono garantiti contro tutti *gli* accidenti, *sono immortali*... Certo lo Stato assicurerà il vostro interesse privato, per quanto è possibile, per mezzo di leggi razionali e di norme preventive; ma lo Stato non può concedere alla vostra pretesa privata contro il delinquente alcun altro diritto, se non quello delle pretese private, la protezione della giurisdizione civile... Se lo Stato volesse fare del reo un vostro temporaneo possesso, sacrificherebbe l'immortalità del diritto, mentre deve dimostrargliene l'immortalità attraverso la pena." [MEGA, vol. cit., pp. 298-299.]

[230] *Ibid.*, p. 225 [MEGA, vol. cit., p. 304]. Alla fine di questo articolo Marx adoperava per la prima volta il concetto di feticcio per caratterizzare i fatti sociali. Sottolineando che la legna considerata in quanto tale, isolata dai rapporti sociali che la legano agli uomini, diventava per la Dieta renana una specie di feticcio che, assumendo un carattere sacro le dettava leggi disumane, Marx paragonava la Dieta renana ai selvaggi dell'isola di Cuba i quali credevano che l'oro fosse il feticcio degli spagnuoli. Le sue nozioni sul feticismo Marx le aveva tratte dal libro di DE BROSSES, *Il culto dei feticci*, Parigi, 1760, tradotto in tedesco da E. B. H. PISTORIUS nel 1785.

Poiché non vedeva ancora che questa legge sui furti di legna era il riflesso giuridico della lotta tra i vecchi rapporti sociali feudali e i nuovi rapporti sociali sorti dallo sviluppo del regime capitalistico e che la raccolta di legna secca, normale finché erano esistiti gli antichi demani comunali, doveva essere considerata come un attentato alla proprietà privata dal momento che questi demani erano stati accaparrati dal capitalismo, Marx pensava di poter risolvere questo conflitto facendo appello al carattere razionale dello Stato; ma il tono caloroso con cui sosteneva le rivendicazioni della massa povera e sfruttata faceva presagire il prossimo superamento dell'hegelismo, mediante il passaggio a un radicalismo democratico che lo avrebbe portato al comunismo.

Come gli altri articoli, anche questo fu vivamente elogiato e qualche mese dopo la *Gazzetta della sera di Mannheim* scriveva in proposito: "I lettori di quegli ampi articoli hanno ancora presente la maniera geniale e incisiva, l'ammirevole dialettica con cui l'autore, per cosí dire, divorava la vuota argomentazione dei deputati e la distruggeva dall'interno. Raramente si è visto un tale virtuosismo di spirito critico, mai lo spirito critico ha manifestato in modo piú brillante il suo odio per tutto ciò che pretende di essere 'positivo,' mai lo ha preso cosí bene nelle sue reti e strangolato." [231]

Questa concezione ancora puramente giuridica e politica dello Stato e delle leggi, gli avrebbe permesso di fare anche ai dibattiti sulla legge per i reati di caccia una critica analoga a quella fatta alla legge sui furti di legname, ma non avrebbe potuto risolvere la questione del frazionamento fondiario, che doveva far oggetto del suo ultimo articolo sui dibattiti alla Dieta renana.[232]

Questi due articoli non sono stati pubblicati e probabilmente neppure scritti; può darsi per l'imminenza delle nuove elezioni che facevano

[231] MEGA, I, vol. I², pp. 152-153: "Gazzetta della sera di Mannheim," 28 febbraio 1843.

[232] H. STEIN, *op. cit.*, p. 134 "Egli [Marx] si limitò a trattare in modo dialettico la questione [dei furti di legname] da un punto di vista giuridico e politico." Si può pensare che egli stesso fosse cosciente di questa insufficienza a giudicare da una corrispondenza da Colonia apparsa il 23 febbraio 1843 sulla "Gazzetta della sera di Mannheim," che senza dubbio doveva venire dal circolo della "Giovane Colonia," vale a dire dall'ambiente immediato di Marx. Vi era detto infatti: "Al contrario alcuni economisti, in particolare gli specialisti della questione forestale, che sono anch'essi di tendenze molto liberali, pretendono che a questo articolo sui furti di legname manchi una conoscenza esauriente ed una valutazione esatta dello stato di cose e delle leggi e che non è possibile cambiare questo stato di cose con ragionamenti puramente astratti."

scemare l'interesse del pubblico per i dibattiti della vecchia Dieta. Soltanto sull'ultimo si ha qualche informazione, che permette di supporre in che modo Marx avrebbe trattato il suo argomento. Il governo prussiano, che in Renania desiderava avere il sostegno di una solida classe contadina, aveva presentato alla Dieta un progetto di legge tendente a limitare il frazionamento dei terreni, che spinto agli estremi mandava in rovina i contadini. In Renania si contavano allora 11 milioni di appezzamenti parcellari, per una superficie di 10 milioni di jugeri;[233] nel solo distretto di Coblenza ogni anno si frazionavano 6.000 appezzamenti parcellari, dei quali molti erano cosí piccoli da pagare un centesimo di tassa. Questo frazionamento assumeva le proporzioni di uno sbriciolamento della proprietà, nocivo alle coltivazioni e rovinoso per i contadini. Tuttavia la Dieta, attaccata al principio della libertà economica, essendosi già ribellata per questa stessa ragione contro l'istituzione dei maggioraschi, aveva respinto con 49 voti contro 8 il progetto del governo.

Marx senza dubbio non avrebbe preso posizione contro questa decisione della Dieta, giacché in un articolo scritto due mesi piú tardi sulla situazione dei vignaiuoli della Mosella, approvò implicitamente questa decisione, rimproverando al governo di volere impedire ai contadini di frazionare i loro terreni e di aggravare cosí le loro difficoltà materiali restringendo i loro diritti.[234] Ma anche questa questione non poteva essere risolta da un punto di vista strettamente giuridico. Infatti, il frazionamento dei terreni poneva innanzi tutto un problema economico e sociale, poiché il suo principale risultato era quello di creare un semiproletariato rurale, miserabile quanto il piccolo artigianato, rovinato dalla concorrenza delle fabbriche.

La *Gazzetta renana* sotto la direzione di Marx si sviluppava rapidamente. Il 15 ottobre il presidente della provincia von Schaper aveva scritto al ministro degli interni e della polizia che quel giornale aveva soltanto 885 abbonati, vale a dire un decimo di quelli della *Gazzetta di Colonia*, e aveva poca risonanza nella provincia.[235] Tuttavia il

[233] Lo jugero tedesco era di circa 2.500 metri quadrati.

[234] K. Marx, *Scritti politici giovanili*, p. 314. [Mega, I, vol. I[1], p. 371.]

[235] Cfr. *Archivio segreto di Stato, Ministero degli interni e della polizia, "Gazzetta renana," questioni riguardanti la censura*. Spec. Lit. R. nº 33: "La tendenza della 'Gazzetta renana' è puramente negativa. Con insolente ardire attacca le istituzioni dello Stato e della Chiesa, senza proporre niente di meglio per sostituirle. Benché scritta con intelligenza, in Renania non ha ancora trovato le adesioni che sperava."

10 novembre doveva scrivere che il numero degli abbonati aumentava rapidamente, essendo giunto a 1820, e che la tendenza del giornale diventava sempre piú pericolosa.[236]

La censura divenne cosí sempre piú rigida e ciò corrispose al nuovo atteggiamento assunto dal re verso la stampa. Dopo l'editto del 24 dicembre 1841, che mitigava la censura, nessun giornale e nessuna rivista aveva subíto persecuzioni e il 4 ottobre era stata abolita anche la censura per le caricature. Il re però cominciò subito a rammaricarsi delle libertà concesse alla stampa, cui rimproverava di favorire la propaganda " di errori e di teorie perfide sulle questioni piú degne di rispetto e piú sacre della società." [237] Gli articoli della stampa radicale, sempre piú ostile al governo, suscitavano la sua indignazione e lo incitavano alla repressione.[238] Già il 5 ottobre egli fece espellere K. Brün, redattore della *Gazzetta della sera di Mannheim*, il 15 ottobre fece destituire il dottor Witt, preside nel liceo di Königsberg e direttore della *Gazzetta di Königsberg*, due giorni dopo ordinò ai presidenti delle province di rettificare le menzogne diffuse dalla cattiva stampa.[239]

La *Gazzetta renana* pubblicò questo decreto, che la riguardava molto da vicino, facendolo seguire da un ironico commento di Marx. Egli vi vedeva, cosí scriveva, una prova dell'interesse del re per la stampa. Quell'interesse che, a dire il vero, fino ad allora si era manifestato soltanto in una forma negativa, mediante la censura, adesso cominciava a mostrarsi in maniera positiva mediante la collaborazione, il che faceva sperare che il re ben presto avrebbe accordato alla stampa la libertà necessaria affinché, come egli desiderava, potesse esercitare una critica sincera e leale.[240]

Il presidente della provincia applicò immediatamente questo de-

[236] Cfr. *Ibid.*, Rapporto del 10 novembre 1842. Von Schaper in questo rapporto chiedeva contro la " Gazzetta renana " provvedimenti severi, che giungevano fino al ritiro della licenza a causa delle sue tendenze.

[237] H. v. Treitschke, *Storia tedesca*, Lipsia 1879-1894, vol. V, p. 189.

[238] Varnhagen von Ense, *Diario*, Lipsia 1860-1861. 20 ott. e 22 dic. 1842.

[239] K. Marx, *Scritti politici giovanili* cit., p. 228, " Gazzetta renana," 16 novembre 1842, *Decreto ministeriale riguardante la stampa quotidiana*: " Bisogna rendere innocuo il veleno della sobillazione proprio alla fonte; non solo ciò costituisce un dovere dell'autorità verso la cerchia dei lettori a cui il veleno è propinato, ma e altresí il piú efficace di tutti i mezzi per annientare le tendenze al falso e alla menzogna nell'atto stesso in cui si mostrano, in quanto si costringono le redazioni a rendere pubblico il giudizio su se stesse." [Mega, I, vol. I[1], p. 307.]

[240] *Ibid.*, pp. 229-230. [Mega, vol. cit., pp. 307-308.]

creto. In un rapporto inviato il 17 novembre 1842 al ministro degli interni annunciava che avrebbe perseguito l'autore dell'articolo sulla legge per i furti di legname: "D'altra parte," scriveva, "l'articolo comparso nel supplemento n. 307 della *Gazzetta renana* dal titolo *Dibattiti sulla legge concernente i furti di legname* mi induce ad aprire una istruttoria contro il suo autore per la critica insolente alle istituzioni dello Stato; fra l'altro vi è scritto che il fatto di calpestare il diritto non è altro che la conseguenza normale della missione imposta alla Dieta." [241]

Il decreto del re, che sottolineava la sua irritazione verso la stampa liberale, annunciava l'avvicinarsi dell'uragano. Questo scoppiò quando la *Gazzetta renana* pubblicò un progetto di legge sul divorzio, che le era stato comunicato in segreto dal figlio maggiore del presidente della Prussia orientale, Flottwell, amico di G. Jung.[242]

La legislazione prussiana aveva moltiplicato le cause legali del divorzio, il che dispiaceva molto al re. Considerando il divorzio come un atto contrario alla dottrina cristiana dell'indissolubilità del matrimonio, egli aveva invitato il ministero a redigere un progetto di legge se non per interdire il divorzio, almeno per limitarne al massimo le cause legali. Questo progetto, come osservò Engels nel suo ritratto di Federico Guglielmo IV, si accordava con il complesso dei provvedimenti presi dal re per restituire allo Stato un carattere cristiano, togliendogli ogni elemento razionalistico e adattandone le leggi alle prescrizioni della morale cristiana.[243]

Il governo dava molta importanza a questo progetto di legge, perché la riforma della legislazione sul divorzio sarebbe stata il primo grande provvedimento legislativo del governo di Federico Guglielmo IV e il primo atto importante di Savigny, da poco nominato ministro della legislazione.

Per desiderio espresso del re il progetto era stato elaborato in gran segreto dal suo fido L. von Gerlach. Cosí, quando il 20 ottobre la *Gazzetta renana* pubblicò il progetto, la sorpresa e l'irritazione del governo furono enormi. Già in una corrispondenza da Berlino datata

[241] Cfr. *Archivio segreto di Stato, Ministero degli interni e della polizia. Questioni riguardanti la censura*, Spec. Lit. R. nº 33. Rapporto del 17 nov. 1842.

[242] Cfr. MEGA, I, vol. I¹, *Introduzione*, p. LIX-LX e cfr. *Archivio segreto di Stato, Ministero degli interni e della polizia. Questioni riguardanti la "Gazzetta renana,"* R. 77, II, Lit. R. nº 33: lettera al re dei ministri incaricati della censura, 22 dic. 1842.

[243] MEGA, I, vol. I¹, p. 340: F. ENGELS, *Federico Guglielmo IV re di Prussia.*

7 settembre e pubblicata sulla *Gazzetta renana* il 15 settembre, era stato detto che il progetto era molto importante soprattutto perché dava un'idea del carattere che le riforme legislative progettate avrebbero avuto nel loro insieme.

La *Gazzetta renana* accompagnò la pubblicazione del progetto [244] con tre critiche di cui l'ultima, *Il progetto di legge sul divorzio*, era di Marx.[245]

Marx aveva già aggiunto a una critica precedente del progetto, firmata " un giurista renano " e rivolta contro il diritto civile prussiano, una nota redazionale in cui criticava sia la giurisprudenza renana che quella prussiana, riservandosi di mostrarne i rispettivi difetti in una critica fatta dal punto di vista della filosofia del diritto.[246]

In questa critica, pubblicata il 19 dicembre,[247] egli prese posizione contro l'aspetto individualistico della legislazione renana, pur lanciando l'attacco principale contro il progetto governativo; da questa duplice critica Marx ricavava i requisiti che la legislazione avrebbe dovuto avere nell'applicarsi al divorzio. In primo luogo riconosceva che la legislazione esistente era immorale, poiché non avendo in vista altro che l'interesse e la felicità dell'individuo, non proteggeva a sufficienza la famiglia, ammettendo futili motivi come cause legali di divorzio.[248]

Quindi sottoponeva a una critica rigorosa il progetto governativo, presentandola tuttavia sotto la forma di semplice riserva, per evitare i fulmini della censura. Egli faceva vedere che il progetto governativo non era accettabile in quanto disconosceva il carattere umano del matrimonio, considerandolo soltanto dal punto di vista cristiano e facendone una istituzione religiosa. Infatti le prescrizioni della nuova legge sottoponevano il matrimonio non alle leggi naturali della morale, ma

244 Cfr. " Gazzetta renana," appendice letteraria del 20 ott. 1842: *Progetto di ordinanza regia sul divorzio*; questa pubblicazione ebbe luogo cinque giorni dopo che Marx aveva assunto la direzione del giornale.

245 I. " Gazzetta renana," appendice letteraria del 6 novembre 1842: *Osservazioni sul progetto di ordinanza sul divorzio presentato dal Ministero per la revisione delle leggi nel giugno 1842*. - II. " Gazzetta renana," appendici letterarie dei giorni 13 e 15 novembre 1842: *Progetto riguardante la nuova legge sul matrimonio*. Un giurista renano. - III. " Gazzetta renana," appendici letterarie dei giorni 15 e 19 novembre 1842: *Il progetto di legge sul divorzio*.

246 K. MARX, *Scritti politici giovanili* cit., pp. 241-242. [MEGA, I, vol. I[1], pp. 315-317.]

247 *Ibid.*, pp. 244-248. [MEGA, vol. cit., pp. 317-320.]

248 *Ibid.*, pp. 244-245. [MEGA, vol. cit., pp. 317-318.]

all'autorità soprannaturale della Chiesa.

Marx concludeva il suo articolo dicendo che, data la sua funzione sociale, il matrimonio avrebbe dovuto essere disciolto soltanto quando era rotto di fatto e che soltanto lo Stato, e non la Chiesa, era qualificato per regolare il divorzio.[249]

In questa forma prudente, l'articolo era però una dura critica del progetto di legge e fu pura ironia da parte di Marx l'affermare qualche mese piú tardi, il 13 febbraio 1843, rispondendo agli attacchi del ministero, che soltanto la *Gazzetta renana*, contrariamente a quanto avevano fatto gli altri giornali, aveva difeso il principio essenziale del progetto di legge sul divorzio.[250]

A causa delle numerose proteste sollevate dalla stampa liberale quando il progetto di legge fu pubblicato, il re rinunciò a modificare la legislazione sul divorzio, contentandosi di stabilire che da allora in poi il divorzio sarebbe stato stabilito dalla massima istanza giuridica. Ma il suo odio per la *Gazzetta renana* giunse al colmo. Il 13 novembre ordinò, sotto pena di soppressione immediata del giornale, che il gerente responsabile rivelasse il nome di colui che aveva comunicato il progetto.[251]

Lo stesso giorno, i ministri incaricati della censura invitarono il presidente della provincia von Schaper a infierire contro il giornale. "Misure energiche, essi scrivevano, ci paiono tanto piú indispensabili in quanto Sua Maestà il re si è degnato di esprimere a piú riprese il suo disappunto sulla attività inammissibile della stampa quotidiana."

Il giorno prima, su invito di von Schaper, il prefetto di Colonia von Gerlach aveva già preteso dall'editore Renard, gerente responsabile, di licenziare Rutenberg, che passava per essere particolarmente pericoloso e sostituirlo con un redattore capo di suo gradimento, minacciando il giornale di sospensione se non avesse mutato indirizzo.[252]

[249] *Ibid.*, pp. 247-248. [MEGA, vol. cit., 319-320.]

[250] Cfr. *Osservazioni sul decreto dei tre ministri incaricati della censura contro la "Gazzetta renana"* (12 febb. 1843). Cfr. MEGA, I, vol. I², p. 302.

[251] Cfr. *Archivio segreto di Stato, Ministero degli interni e della polizia. Questioni riguardanti la censura*. Spec. Lit. R. nº 33: lettera del re ai ministri incaricati della censura, 13 nov. 1842.

[252] J. HANSEN, *Rheinische Briefe und Akten* cit., pp. 275 e sgg. Appunti dell'editore Renard sui suoi negoziati con il presidente von Gerlach, 12 novembre 1842. *Ibid.*, p. 389, lettera di L. Camphausen a O. Camphausen, 27 nov. 1842: "Sotto la minaccia dell'immediata soppressione la redazione è stata invitata a licenziare il dottor Rutenberg, che fino a questo momento non ha scritto un solo articolo, ma ha dimostrato buone qualità come correttore."

In risposta a questo sopruso, Marx inviò una protesta, firmata dal gerente Renard, nella quale con ironia e fierezza prendeva le difese del giornale,[253] sottolineando che la *Gazzetta renana* non aveva mai oltrepassato i limiti di una critica leale, corrispondendo ai desideri espressi dal re nelle sue istruzioni sulla censura. Non solo, ma gli pareva che la *Gazzetta renana* non meritasse altro che elogi per l'opera patriottica svolta in Renania. In questa provincia, che poco tempo prima era ancora sottoposta all'influenza francese, essa in realtà difendeva gli interessi della Prussia, opponendo al liberalismo francese un liberalismo tedesco e sostenendo contro gli ultramontani, partigiani dell'Austria, la necessità dell'egemonia della Prussia in Germania. Quanto al rimprovero fatto al giornale di attaccare la religione, Marx faceva notare che la *Gazzetta renana* aveva affrontato la questione religiosa soltanto per rispondere ai giornali che nelle loro polemiche avevano sfruttato la religione per fini politici e si impegnava ad astenersi per l'avvenire da ogni critica alla religione, se a loro volta gli avversari avessero rinunciato a servirsene come di un'arma politica.[254]

Infine, per corrispondere ai desideri del governo, accettava di licenziare Rutenberg, che del resto vedeva andar via senza rimpianti,[255]

[253] Cfr. MEGA, I, vol. I², pp. 281-282, lettera di J. Renard al presidente von Schaper, 17 novembre 1842.

[254] *Ibid.*, pp. 282-283: "La tendenza di un giornale come la 'Gazzetta renana,' che, invece di essere un miscuglio senza carattere di aridi resoconti e di basse adulazioni, si sforza di chiarire i rapporti e le istituzioni patrie con una critica incisiva certo, ma cosciente del nobile scopo che essa persegue, parrebbe... dover essere gradita al governo... La 'Gazzetta renana' si è posta come compito essenziale di attirare sulla Germania quell'attenzione che tante persone fino ad ora dedicavano alla Francia e di chiamare in vita, in luogo del liberalismo francese, un liberalismo tedesco... La 'Gazzetta renana' è stato il primo giornale renano e in generale meridionale che abbia introdotto lo spirito della Germania settentrionale, lo spirito protestante nella provincia renana e nella Germania meridionale... D'altra parte noi non abbiamo mai abbandonato il terreno giornalistico, e abbiamo sfiorato i dogmi, le dottrine e le cose della Chiesa soltanto nella misura in cui altri giornali hanno fatto della religione un affare di Stato e dalla sfera che le è propria l'hanno trasferita nella sfera della politica." Sull'egemonia della Prussia in Germania cfr. "Gazzetta renana," 12 maggio 1842: *Ancora una voce a proposito dell'egemonia in Germania*, 24 maggio 1842: *L'egemonia in Germania.*

[255] *Ibid.*, pp. 285-286, lettera di Marx a Ruge, 30 nov. 1842: "Rutenberg, cui già era stata tolta la redazione dell'articolo sulla Germania, di cui si limitava a correggere la punteggiatura, e cui provvisoriamente, soltanto per il mio intervento, era stata affidata la redazione dell'articolo sulla Francia, grazie alla smisurata stupidità dei nostri reggitori ha avuto la sorte di passare per pericoloso, benché lo fosse soltanto per la 'Gazzetta renana' e per se stesso. È stato chiesto brutalmente il suo licenziamento. La provvidenza prussiana, questo dispotismo prussiano, il più ipocrita e

proponeva di sostituirlo con il dottor Rave, ex redattore capo della *Gazzetta generale renana*, e si impegnava a modificare, se non il contenuto, almeno la forma delle polemiche del giornale.

Il redattore proposto, il dottor Rave, che aveva appoggiato il governo nella lotta contro gli ultramontani, ebbe il gradimento governativo il 5 dicembre, ma Marx di fatto continuò a dirigere il giornale.

L'atteggiamento temporeggiatore di Marx verso il governo non era opportunistico, bensí corrispondeva alle sue posizioni di principio in fatto di azione politica. La sua tattica, che egli aveva già esposta in agosto nella lettera a Oppenheim a proposito dell'articolo di Bauer sul "giusto mezzo"[256] si fondava sulla convinzione che si dovessero sfruttare tutte le possibilità di azione per favorire il movimento progressista e mantenere la *Gazzetta renana* — finché fosse stato possibile conservarle il suo carattere di organo di opposizione — contro tutte le tempeste, a dispetto di tutte le difficoltà frapposte dal governo e di tutte le angherie della censura.

La condotta politica che egli seguí, finché diresse il giornale, è un vero modello di tattica rivoluzionaria. Egli approfittava di ogni occasione per attaccare la reazione, pur dimostrando un'abilità straordinaria nell'evitare la censura; il che gli permetteva di sfruttare al massimo la tenue libertà di azione di cui disponeva la stampa.

Questa tattica, diametralmente opposta a quella dei "Liberi," doveva provocare la rottura definitiva di Marx con costoro. Da qualche tempo i loro rapporti non erano piú cordiali. Marx, disprezzando il giuoco sterile e vano dei loro metodi critici, aggiungeva la propria censura a quella del censore, il che indispettí sempre piú i "Liberi" verso di lui. Gli rimproveravano di aver protestato troppo tardivamente contro la revoca di B. Bauer, con un breve articolo scritto in settembre e pubblicato in novembre sugli *Annali tedeschi*[257] e soprat-

maligno possibile, ha risparmiato al direttore un intervento penoso e il nuovo martire, Rutenberg, che già sa recitare con un certo virtuosismo mediante la sua fisionomia, i suoi atti e il suo linguaggio, la parte del martire consapevole, scrive ovunque, in particolare a Berlino, che egli incarna nel suo esilio il principio della 'Gazzetta renana,' che attualmente assume un altro atteggiamento verso il governo." Rutenberg piú tardi sarebbe diventato redattore capo della "Königlich Prussischen Staatsanzeigers" [Regia gazzetta ufficiale di Prussia].

[256] *Ibid.*, p. 280, lettera di Marx a Oppenheim, 25 agosto 1842.

[257] "Annali tedeschi," pp. 397-400, 16 nov. 1842: K. Marx, *Ancora una parola su "Bruno Bauer e la libertà di insegnamento nell'università" del Dottor O. F. Gruppe*, Berlino 1842.

Gruppe era stato incaricato dal governo di attaccare Bauer. Il suo libello uffi-

tutto di dare alla *Gazzetta renana* — specialmente con il suo articolo sul progetto di legge per il divorzio — un carattere opportunistico che equivaleva a rinnegare il liberalismo.[258]

Marx, che riteneva necessario non provocare inutilmente conflitti con il governo e trattare con riguardo la borghesia liberale, era sempre meno disposto a tollerare le loro bravate e le loro critiche che si esaurivano in una continua negazione.[259] Già in giugno aveva scritto a Ruge, a proposito di una corrispondenza della *Gazzetta di Königsberg* annunciante che i " Liberi " intendevano proseguire l'azione dei " Filaleti " dello Holstein, che avevano respinto qualsiasi credenza in Dio. " L'articolo della *Gazzetta di Königsberg* era per lo meno poco diplomatico. Affermare il proprio desiderio di emancipazione è una questione di coscienza, gridarlo dai tetti non è altro che una rodomontata, adatta ad eccitare contro di noi i piccoli borghesi. Eppoi figuratevi che razza di ' Liberi ': Meyen, ecc. È vero che se c'è una città adatta per questo tipo di imprese, questa è proprio Berlino." [260]

Questa tendenza dei " Liberi " a esercitare la critica come un giuoco vano, doveva portare non soltanto alla loro rottura con Marx, ma anche con Ruge e Herwegh. Herwegh, che si era richiamato contro Freiligrath, allontanatosi dalla lotta politica, alla parola d'ordine del partito, invitando il poeta a guardarsi dal rimanere estraneo alle lotte

cioso, pubblicato in giugno, era già stato criticato da K. Nauwerk sull'appendice letteraria della " Gazzetta renana " dell'8 settembre 1842. Fu il solo articolo pubblicato da Marx in favore di Bauer. Per ricompensa al suo servilismo Gruppe fu nominato professore nel giugno 1844.

[258] B. Bauer, *L'ascesa e la caduta del radicalismo tedesco dell'anno 1842*, 2ª ed., Berlino 1850, vol. I, pp. 93-96.

[259] Lettera del dottor Julius Waldeck a suo cugino, 1 sett. 1843: " I Bauer, Buhl, ecc., pretendono che si denuncino senza riguardi gli errori della politica e della religione e che cosí si dimostri la necessità di rinnovare le concezioni teoriche, che in seguito si realizzeranno da sé nella pratica." Lettera citata da G. Mayer in *Gli inizi del radicalismo politico in Prussia prima del 1848*, " Rivista di politica," t. VI, Berlino 1913, p. 71.

[260] Mega, I, vol. I[2], p. 278, lettera di Marx a Ruge, 9 luglio 1842. Sempre a questo riguardo cfr. *ibid.*, pp. 322-323, lettera di Ruge a Marx, 7 agosto 1842: " I ' Liberi ' e i ' Filaleti ' di cui mi avete parlato non esistono, né gli uni né gli altri. È un modo di sparare a salve — come diceva uno dei miei amici che nel 1830 ha inventato il nome di ' filalete ' — che non porta a niente e che dimostra soltanto quanto ancora siamo lontani persino dal concepire rettamente i problemi pratici. Voi avete ben definito tutta la faccenda dicendo che era una bega montata da un giornale." Su Berlino, cfr. lettera di Ruge a Stahr, 15 nov. 1842: *Corrispondenza*, Berlino 1886, p. 284: " La piaga profonda di Berlino è l'adulazione frivola e la pretesa al genio."

politiche, alle quali doveva al contrario partecipare assiduamente,[261] stava compiendo allora un trionfale viaggio per la Germania, allo scopo di trovare i collaboratori per una rivista radicale, *Il messaggero tedesco della Svizzera*, che intendeva pubblicare a Zurigo. Dopo essere passato da Colonia e Dresda, ai primi di novembre era andato a Berlino con Ruge e Wigand, i quali volevano invitare i " Liberi " a fondare una università libera, per diffondervi le idee progressiste. Ruge e Wigand si incontrarono con i " Liberi " il 10 novembre, ma la loro proposta cadde nel vuoto. Essi rimasero molto impressionati dalle loro maniere libertine e dalla loro frivolezza. Ruge, in particolare, che invitandoli a non compromettere con la loro condotta la causa del liberalismo era stato fatto segno alle loro ironie, fu estremamente indignato, quando B. Bauer arrivò a dirgli che bastava abolire la religione e lo Stato reazionario in teoria, senza preoccuparsi della loro esistenza effettiva.[262]

261 Alla poesia di FREILIGRATH, *Spagna*, pubblicata sul " Morgenblatt " [" Giornale del mattino "], 1841, n° 286 e che finiva con questi versi: " Il poeta sta su un osservatorio piú alto degli spalti del partito..." HERWEGH aveva risposto con la poesia *Il partito* pubblicata nei " Vaterlandsblätter " [" Fogli patrii "], 1842, n° 14, dove faceva l'elogio del prender partito: " Partito! Partito! chi non si unisce a te, artefice di tutte le vittorie. Oh, sceglietevi una bandiera e io sono soddisfatto, anche se è diversa dalla mia. Io ho scelto, io mi sono deciso, e il partito intreccia il mio alloro." Sull'importanza e la funzione dei partiti cfr. " Annali tedeschi," 12 febbraio 1842: *Che cosa è e che cosa non è un partito?*

Cfr. K. MARX, *Scritti politici giovanili* cit., p. 156 [MEGA, I, vol. I¹, p. 250]: L'editoriale del n° 179 della " Gazzetta di Colonia ": " Senza partiti non può esservi né sviluppo, né opposizione, né progresso."

262 J. H. MACKAY, *Stirner*, p. 84: " Agli inizi del novembre 1842, Ruge si recò una sera con l'editore O. Wigand di Lipsia e suo fratello Ludwig al caffè Wallburg, in via della Posta, e vi trovò tutta la compagnia. Ludwig Ruge racconta: Dapprima tutto andò con calma relativa, egli fu il centro della conversazione. A poco a poco qualcuno si liberò da questo tono affettato. Ruge aveva discusso con Bauer, Nauwerk e Köppen il piano di una università libera, che nelle circostanze d'allora era un'impresa irrealizzabile. I piú giovani, che fino a quel momento avevano ascoltato senza dir niente, cominciarono a trovare la faccenda noiosa e protestarono, tornando al loro tono e ai loro modi soliti. Il tutto divenne incredibilmente scandaloso. Vidi Arnold [Ruge] restare zitto, come impietrito. La tempesta era nell'aria e ben presto sarebbe scoppiata. Improvvisamente si alzò e gridò: ' Volete essere liberi e non vedete che siete immersi nel fango fino al collo. Non si liberano gli uomini e i popoli con le porcherie. Prima di intraprendere un cosí grande compito dovreste pensare a essere innanzi tutto puliti.' ". Sul modo di vita dei " Liberi," cfr. H. v. FALLERSLEBEN, *La mia vita*, t. IV, p. 46: " Entrando troviamo i due Bauer, Bruno ed Edgar, completamente ubriachi. Restiamo cosí disgustati dai loro discorsi grossolani e volgari che ce ne andiamo subito."

Sull'incontro dei " Liberi " con Ruge, cfr. " Allgemeine Literaturzeitung " [" Gazzetta generale letteraria "], pubblicata da B. ed E. BAUER, fascicolo 8, maggio 1844,

"I Liberi," scriveva a un amico, "sono una cricca di gente frivola e apatica. Ho detto ad essi apertamente e francamente quello che penso di loro, dopo che mi avevano fatto capire chiaramente che cosa pensavano di me. A tutta prima avevo pensato, assai ingenuamente lo confesso, di indurli a sciogliere la loro società, per non compromettere la buona causa e per non rendere ridicoli se stessi. A questo scopo mi rivolsi in particolare a B. Bauer, ma costui voleva giustificare tutte le loro stravaganze teoriche e pratiche, che ricordano quelle del romanticismo, e pretendeva farmi sottoscrivere le cose piú grottesche, per esempio che basta sopprimere in teoria lo Stato e la religione come anche la proprietà e la famiglia, senza preoccuparsi di sapere che cosa si deve mettere al loro posto, perché l'essenziale sarebbe negare tutto." [263]

Herwegh che visitò i "Liberi" qualche giorno dopo fu anch'egli assai poco edificato dalla loro condotta e dai loro discorsi. Poiché era d'accordo con Ruge, essi si vendicarono rimproverandogli l'udienza che il 19 novembre aveva ottenuto dal re.

Le due parti, Herwegh e Meyen a nome dei "Liberi," si rivolsero a Marx, perché si pronunciasse sul loro dissidio. Herwegh inviò alla *Gazzetta renana* una corrispondenza in cui biasimava la condotta e l'atteggiamento dei "Liberi." "Herwegh e Ruge," scriveva, "trovarono che i 'liberi' col loro romanticismo politico, la loro ricerca dello stravagante e la loro millanteria compromettevano la causa e il partito della libertà, il che fu anche apertamente dichiarato e può forse aver dato scandalo... Lo scandalo e la sguaiatezza vanno riprovati ad alta voce e decisamente in un'epoca che richiede caratteri seri, virili e saldi per la conquista delle sue nobili mete." [264]

pp. 28-29, *Corrispondenza dalla provincia*: "Mi ricordo ancora con piacere dell'estate 1842, quale intesa regnava allora fra i radicali, nonostante le discussioni sull'ateismo, la popolarità, Jacoby e Königsberg. Eravamo tutti uniti dalla 'Gazzetta renana' e avevamo quasi l'impressione di costituire un partito. Fu in quel periodo che la ferrovia di Anhalt ci condusse questi due apostoli della libertà, che erano venuti espressamente per portare a Berlino, che sembrava loro troppo licenziosa e frivola, un principio morale buono che avrebbe dovuto servire ad ancorare la religione della libertà, ma quest'àncora non riusciva a trovare un solido aggancio nella palude senza fondo della 'frivolezza' e quei birbanti si burlarono di loro quando si misero a predicare per le strade il nuovo vangelo."

263 Ruge, *Corrispondenza*, I, p. 290: lettera a Fleischer, 12 dic. 1842.

264 K. Marx, *Scritti politici giovanili* cit., p. 232. "Gazzetta renana," 29 nov. 1842 (Mega, I, vol. I[1], p. 309).

Nettlau, *M. Bakunin. Schizzo biografico*, Berlino 1901, lettera di Ruge ad Her-

La *Gazzetta renana* pubblicò la corrispondenza il 29 novembre. In precedenza Marx, in una lettera a Ruge, aveva spiegato i suoi dissensi con i "Liberi," cui rimproverava di contentarsi di scrivere alla meglio articoli superficiali e che aveva invitati ad essere piú seri nella loro lotta e nei loro scritti. "Voi sapete che ogni giorno la censura massacra spietatamente il nostro giornale, e si fa una grande fatica ad uscire. Ciò ha provocato la soppressione di molti articoli dei 'Liberi.' Per parte mia mi sono permesso di imitare il censore e di fare un'ecatombe di questa robaccia scritta alla diavola, pretenziosa e vuota, condita di ateismo e di comunismo (cosa che quei signori non hanno mai studiato), che Meyen e compagni mi inviavano in grande quantità. Approfittando della totale mancanza di discernimento, di indipendenza e di capacità di Rutenberg, essi si erano abituati a considerare la *Gazzetta renana* come roba loro, mentre io ho creduto bene di non tollerare piú questa fraseologia. La soppressione di un certo numero di questi inestimabili prodotti della 'libertà,' di una libertà consistente innanzi tutto nel 'liberarsi di ogni idea,' fu il primo motivo dell'oscurarsi del cielo berlinese... Dissi loro apertamente il mio parere sui difetti della loro produzione, in cui la libertà trova la sua espressione in una forma licenziosa, disordinata, rilassata, piuttosto che in un contenuto originale e profondo. Li invitai a non contentarsi di ragionamenti vaghi e di frasi pompose, a non essere troppo compiacenti con se stessi, ad analizzare con esattezza le situazioni concrete ed a dimostrare di avere nozioni precise. Dichiarai che consideravo cosa indecente e immorale introdurre, per cosí dire, di contrabbando idee socialiste e comuniste, vale a dire una nuova concezione del mondo, in superficiali critiche teatrali ecc., chiesi che, se si doveva parlare di comunismo, lo si facesse in modo assolutamente differente e piú profondo. Domandai infine che si criticasse la religione nel quadro delle condizioni politiche e non le condizioni politiche nel quadro della religione, dicendo che ciò corrispondeva meglio al carattere di un giornale e alla formazione del pubblico, dato che la religione non ha in sé alcun contenuto poiché vive non del cielo ma della terra e dato che essa crolla, quando scompare la realtà rovesciata di cui è la teoria." [265]

wegh, 13 dic. 1842: "Marx ha utilizzato la vostra lettera nel giornale del 29 per una corrispondenza che fa molto rumore tra le due parti."

[265] MEGA, I, vol. I², pp. 285-286, lettera di Marx a Ruge, 30 nov. 1842.

In risposta a ciò, Marx ricevette una lettera di Meyen che lo invitava a prendere immediatamente partito per i " Liberi," a adottare senza riserve le loro posizioni e a pubblicare tutti i loro articoli. Marx, allora, si adirò e rispose con una lettera di rottura, giacché non intendeva compromettere l'esistenza del giornale per soddisfare le pretese dei suoi vecchi amici: " Ieri, scriveva nella stessa lettera a Ruge, ho ricevuto una insolente lettera di Meyen... che testimonia una spaventosa dose di vanità. Non capisce come, per salvare un organo politico, si possano sacrificare i pasticci dei berlinesi che non pensano ad altro che alle loro beghe di cricca... Poiché noi dobbiamo sopportare dalla mattina alla sera le incredibili angherie della censura, i rescritti ministeriali, le rimostranze del presidente, le lamentele della Dieta, le proteste degli azionisti ecc. e io rimango al mio posto, solo perché considero mio dovere impedire, nella misura che mi è possibile, che il potere realizzi i suoi obiettivi, capirete bene che sono abbastanza irritato e che ho risposto abbastanza rudemente a Meyen." [266]

Poco dopo B. Bauer gli scrisse una lettera imbarazzata, nella quale gli rimproverava di essersi mostrato ingiusto verso i " Liberi," con i quali si diceva solidale.[267] Marx, che ormai non si sentiva piú idealmente legato a lui, non rispose a questa lettera, che segnò la fine delle loro relazioni.

In questo stesso periodo egli incontrò per la prima volta Engels, che, alla fine del servizio militare, aveva lasciato Berlino e il circolo dei " Liberi." Alla fine di novembre, in viaggio per l'Inghilterra, Engels si fermò a Colonia per visitare i redattori della *Gazzetta renana*,

[266] *Ibid.*, p. 287, lettera di Marx a Ruge del 20 nov. 1842. Cfr. parimenti *ibid.*, pp. 288-289, lettera di Ruge a Marx del 4 dic. 1842: " La vostra lettera e i provvedimenti da voi presi hanno la mia completa approvazione; mi rallegro nel vedere che i ' Liberi ' o piuttosto quei buffoni superficiali sono stati giudicati anche da voi, senza che io ve ne abbia scritto una parola, come spiriti puramente negatori e gente senza carattere... Non comprendo la domanda di Meyen a proposito del mio dissidio con Bauer, giacché mi sono limitato a mettere Bauer in guardia dal frequentare i ' Liberi ' e contro il tono che domina da Wallburg (il caffè dove i liberi si riunivano) dove essi si battono e si insultano all'insegna della sbornia e a dirgli che comprometteva se stesso e la causa che egli difende. Bauer protestò e difese il comportamento dei ' Liberi ' in blocco."

[267] *Ibid.*, pp. 291-292. Lettera di B. Bauer a Marx 13 dicembre 1842. " Caro Marx, Berlino ha cosí evidentemente ragione e i berlinesi hanno cosí poco provocato con il loro comportamento sconsiderato gli atti troppo precipitosi degli altri, che non voglio intrattenerti piú a lungo su questa faccenda; infatti dovrei evocare troppe cose sgradevoli, di cui nessuno qui è responsabile. Preferisco scriverti un'altra volta a proposito di cose che ci siano piú vicine e piú gradevoli. Addio."

cui si proponeva di mandare articoli sull'Inghilterra. Accolto molto cordialmente da Hess, fu invece ricevuto assai freddamente da Marx, che in lui vedeva un rappresentante della cricca dei "Liberi," con cui da poco aveva rotto. Questo primo incontro, certo, non faceva presagire che ben presto essi avrebbero legato i loro destini.[268]

Ciò che separava Marx dai "Liberi" era non soltanto una divergenza di vedute, ma anche una totale differenza di carattere. Non essendo animati da convinzioni profonde, essi erano portati a baloccarsi con le idee che nel loro ambiente interessavano soltanto lo spirito, perché le dissociavano dalla realtà e dall'azione, contrariamente a Marx il quale riteneva che il pensiero distaccato dal mondo è privo di efficacia reale,[269] e per il quale le idee animavano non soltanto lo spirito ma anche la volontà e il cuore.

Ai "Liberi" si poteva applicare ciò che egli aveva detto dei partigiani della libertà di stampa nel suo articolo sui dibattiti della Dieta. "Essi, scriveva, non hanno mai sentito la libertà di stampa come un bisogno profondo. Per loro è una cosa estranea, esoterica, cui non li lega altro che un puro capriccio."[270]

Era tanto meno disposto a cedere alle loro pretese e a lasciarli disporre come volevano del giornale, in quanto la censura stava diventando sempre piú severa e il conflitto con il governo minacciava di assumere forme acute.

In principio, grazie alle concessioni fatte da Marx e alla sua tat-

[268] F. MEHRING, *Storia della socialdemocrazia tedesca*, Stoccarda 1922, p. 382: lettera di Engels a Mehring: "Quando verso la fine del novembre (1842) in viaggio per l'Inghilterra andai a visitare i redattori della 'Gazzetta renana,' incontrai Marx e in quell'occasione avemmo il nostro primo colloquio che fu molto freddo. Nel frattempo Marx si era messo contro i fratelli Bauer, vale a dire si era opposto a che la 'Gazzetta renana' diventasse prevalentemente un veicolo di propaganda antireligiosa e atea invece che di discussione e di azione. Egli era anche contro il comunismo fraseologico di Edgar Bauer, che non era altro che la manifestazione di un estremismo verbale, del resto subito sostituito da un'altra fraseologia estremista. Siccome corrispondevo con i Bauer, passavo per loro alleato, mentre loro stessi mi avevano reso Marx sospetto." Vedi ancora *ibid.*, t. II, p. 554.

[269] Nella lettera al padre del 1837 egli scriveva già che la forma è priva di valore se non è espressione di un contenuto. (Cfr. MEGA, I, vol. I^2, pp. 215-216). Questa convinzione, che si era precisata nella tesi di laurea, si era sempre piú accentuata da quando partecipava direttamente alla lotta politica.

[270] MEGA, I, vol. I^1, p. 183; vedi anche *ibid.*, p. 204: "L'oratore a quanto pare non ha conosciuto altro che la vampata sensuale della passione, non la passione ardente della verità, l'entusiasmo della ragione sicura della vittoria, il pathos irresistibile delle forze morali." E ancora la conclusione dell'articolo sul comunismo (MEGA, I, vol. I^1, p. 263).

tica prudente verso il governo, la censura si era attenuata, a un punto tale che Hess poteva scrivere il 6 dicembre al suo amico Auerbach: " La *Gazzetta renana* adesso ha una posizione solida, sia riguardo al pubblico che riguardo al governo. È vero che poco tempo fa abbiamo avuto una piccola tempesta con il governo, ma adesso tutto si è sistemato senza che abbiamo dovuto fare concessioni."

Il 22 dicembre i ministri incaricati della censura scrivevano anch'essi al re " che rispetto al periodo precedente il tono del giornale era diventato indiscutibilmente piú pacato e la società del giornale aveva cominciato a far vedere di essere disposta a corrispondere al desiderio del governo per un mutamento nella tendenza della *Gazzetta renana.*" [271]

L'articolo di Marx sulla delegazione permanente delle Diete, pubblicato in dicembre,[272] rivelava la stessa tattica temporeggiatrice. Egli certo criticava queste delegazioni, come aveva fatto per le Diete provinciali, come istituzioni fatte piú per difendere interessi particolari che l'interesse generale. Ma aveva cura di collegare questa critica a due articoli della *Gazzetta generale di Augusta* e fingeva di rivolgere la sua polemica contro l'esposizione che quel giornale aveva fatto di tale questione e non contro le delegazioni stesse.[273]

Nonostante questa prudente tattica l'attenuazione della censura non doveva durare a lungo. I provvedimenti presi allora dal governo indicavano che, lungi dal voler fare altre concessioni, esso era deciso a sopprimere la letteratura e la stampa liberale.

[271] Cfr. *Archivio segreto di Stato,* I, Rep. 89, CXV, nº 36. *Atti riguardanti il gabinetto civile del re.*

[272] K. MARX, *Scritti politici giovanili* cit., pp. 429-466. Questo articolo fu pubblicato sulla " Gazzetta renana " dall'11 al 21 dic. 1842 (MEGA, I, vol. I¹, pp. 321-335).

[273] Nel giugno 1842 Federico Guglielmo IV aveva deciso che una delegazione delle Diete sedesse in permanenza nell'intervallo tra le sessioni. In ottobre le aveva riunite a Berlino, ma ben presto le congedò ricordando loro che non dovevano essere rappresentanti "di una vana opinione pubblica e di dottrine effimere." Cfr. TREITSCHKE, *op. cit.*, vol. V, pp. 186-187.

A proposito di questo articolo cfr. MEGA, I, vol. I², p. 153, " Gazzetta della sera di Mannheim " 28 febb. 1843: "La stessa maestria (nella tattica rivoluzionaria) si rivelava in modo magistrale nella risposta all'articolo della 'Gazzetta generale di Augusta' sulle delegazioni delle Diete, che sembrava avere carattere semiufficiale. L'autore di questa risposta adoperò una tattica astuta, si potrebbe dire quasi perfidamente diplomatica, cercando di insinuare che nelle discussioni sulle istituzioni dello Stato, la critica riguardava non tanto le istituzioni quanto le opinioni che gli avversari avevano di esse. Il fatto che questa forma diplomatica contrastasse con le polemiche ardite, dure ed aspre dello stesso autore, testimonia in lui doti notevoli e una rara multiformità di talento."

Ai primi di novembre E. Nauwerk, professore all'università di Berlino, era stato revocato a causa delle sue opinioni liberali; il 19 novembre il libro di E. Bauer, *B. Bauer e i suoi avversari*, era stato vietato e il 18 novembre subiva la stessa sorte la rivista di L. Buhl, *Il patriota*, che aveva sostituito l'*Athenäum* come organo dei Giovani Hegeliani berlinesi. La censura dei giornali diventava sempre piú severa. Il primo dicembre il censore della *Gazzetta renana*, il consigliere di polizia Dolleschall, la cui incapacità era nota, era stato sostituito con l'assessore Wiethaus.[274]

I motivi immediati dell'inasprimento della censura verso il giornale, furono in prima linea la pubblicazione dell'articolo sulle delegazioni delle Diete, che, nonostante la sua forma prudente, dai ministri incaricati della censura fu considerato capace di risvegliare il malcontento contro le istituzioni dello Stato, e poi la pubblicazione di tre corrispondenze da Berncastel, che descrivevano la miserabile situazione dei contadini della Mosella.[275]

Il presidente della provincia von Schaper lasciò passare senza protestare il primo che attribuiva la miseria dei vignaiuoli della Mosella al calo dei prezzi, alla mancanza di sbocchi e alla serie di cattivi raccolti dal 1825 al 1834. Ma poiché le altre due corrispondenze chiamavano in causa il governo, cui rimproveravano di non far niente per soccorrere alla miseria dei vignaiuoli e di reprimere le loro lagnanze,[276]

[274] Il presidente della provincia von Schaper, il 16 novembre 1842, scriveva ai ministri incaricati della censura a proposito dell'incapacità di Dolleschall: "Questo Dolleschall in questi ultimi tempi ha dato tante prove della sua incapacità a censurare un foglio di tendenze sovversive come la 'Gazzetta renana,' che desidero vivamente vederlo sostituire con un successore piú capace." (Cfr. *Archivio segreto di Stato, ministero degli interni*, R. 77, cit. R n° 33.) Una volta, quando lavorava alla "Gazzetta di Colonia," Dolleschall aveva soppresso l'annuncio di una traduzione della *Divina Commedia* di DANTE con il pretesto che era proibito scherzare con le cose sacre. Cfr. anche J. HANSEN, *Rheinische Briefe und Akten* cit., lettera di L. Camphausen a O. Camphausen, 27 nov. 1842: "Marx ha chiesto a Dolleschall chi fosse quel tale che si permetteva di criticare cosí insolentemente la Dieta. Costui gli ha risposto che, stando a quel che si diceva, quel tale si chiamava Marx."

[275] "Gazzetta renana," 10, 12, 14 dic. 1842, *Dalla Mosella*. La miseria dei vignaiuoli della Mosella, provocata in parte dalla politica dell'Unione doganale e aggravata dall'opposizione tra i grandi e i piccoli proprietari, era giunta ad un grado tale che il prezzo dei ceppi di vite era caduto da 60 centesimi a 2 centesimi. Si trattava di un grave problema sociale nella Prussia prequarantottesca. Cfr. a questo proposito: H. STEIN, *Karl Marx e il pauperismo renano prima del 1848*, Colonia 1932, *Annali della società di storia di Colonia*, annata XIV, pp. 130-147.

[276] "Gazzetta renana," 10 dic.: "Il povero contadino sul quale pesano tante miserie non deve avere il diritto di denunciare pubblicamente i mali che lo afflig-

egli mandò alla *Gazzetta renana* due rettifiche, nelle quali respingendo questi attacchi, accusava il giornale di istigare i vignaiuoli contro il governo, con la scusa di difenderne gli interessi.[277]

La *Gazzetta renana* pubblicò queste rettifiche il 18 dicembre e, facendo buon viso a cattiva sorte, il 25 dicembre le fece seguire da un commento, nel quale dichiarava di essere felice di questa collabora zione tra il governo e la stampa. Questa sconfitta non piacque a Marx, che era andato a trascorrere le vacanze di Natale a Kreuznach, dove la sua fidanzata abitava con la madre da quando il barone von Westphalen era morto. Sostituendosi al corrispondente timoroso che non voleva proseguire la sua critica sul giornale,[278] approfittò delle vacanze per raccogliere su questa questione, che del resto conosceva bene essendo lui stesso originario di quella regione, una abbondante documentazione e, a partire dal 25 dicembre, pubblicò una serie di articoli nei quali intendeva dimostrare che il governo, lungi dal venire in aiuto ai vignaiuoli, ne aveva aggravato la miseria.[279] Questi articoli dovevano essere cinque, ma furono pubblicati soltanto i primi due che avevano per tema l'uno *La questione riguardante l'assegnazione della legna*, l'altro *Il comportamento della regione della Mosella di fronte*

gono? Non deve avere il diritto di chiedere di essere liberato dai vampiri che da tanto tempo gli succhiano il sangue e di volere la loro distruzione?... Per molto tempo *in alto loco* non si è voluto credere alla situazione disperata dei contadini della Mosella e le loro grida di disperazione sono state considerate come manifestazioni insolenti."

[277] Seconda rettifica, Mehring, *Nachlass*, t. I, pp. 119-200: "Gli sarei grato (al corrispondente) di approfittare di questa occasione per indicare 'i mali che affliggono i vignaiuoli e i vampiri che succhiano il loro sangue' in modo abbastanza esplicito e netto... affinché essi possano essere perseguiti. Gli sarei particolarmente riconoscente se potesse indicare i mezzi adatti per rimediare alla miseria dei vignaiuoli."

Quindi il presidente invitava il corrispondente a indicare i casi in cui l'amministrazione aveva definito le lagnanze dei vignaiuoli come manifestazioni insolenti. "Se non potesse farlo, egli aggiungeva, sarei costretto con dispiacere a considerare tutto l'articolo come una calunnia malevola, il cui fine è non di venire in aiuto ai vignaiuoli della Mosella, bensí di provocare il loro malcontento e allentare i vincoli tra le autorità e gli amministrati."

[278] Mega, I, vol. I², p. 292, lettera di Claessen a Marx, 21 dicembre 1842: "Il nostro mosellano ci ha appena inviato una risposta al presidente che non possiamo utilizzare... segue una lettera indirizzata a voi, il cui contenuto è sostanzialmente il seguente: la prudenza esige che ci ritiriamo mezzo sconfitti dal combattimento. Voi vedete che questo furfante che pretende di essere nostro amico ci abbandona completamente e che possiamo contare soltanto su noi stessi."

[279] Sulla redazione di questi articoli cfr. Mega, I, vol. I², p. 293, lettera di Marx a Ruge del 25 genn. 1842. Cfr. ugualmente *ibid.*, p. 153: "Gazzetta della sera di Mannheim," 28 febb. 1843.

al decreto ministeriale del 24 dicembre 1841 e della piú libera azione della stampa provocata dal decreto stesso.[280] Il terzo il cui titolo era *Le piaghe della Mosella* fu soppresso per ordine del presidente della provincia e ciò indusse Marx a rinunciare a scrivere gli ultimi due, che avrebbero avuto per titolo: *I vampiri della Mosella* (vale a dire gli usurai) e *Proposte per rimediare alla miseria dei vignaiuoli.*

Sulla base di rapporti amministrativi, Marx dimostrava che il governo era perfettamente al corrente della miseria dei vignaiuoli e delle sue cause ma si era limitato a proporre rimedi insufficienti: diminuzione delle imposte in caso di cattive vendemmie, abbandono delle vigne improduttive, concentrazione degli appezzamenti parcellari, di cui per il momento soltanto i grandi proprietari avrebbero potuto approfittare, giacché in realtà l'esonero dalle imposte era soltanto un palliativo irrisorio per i piccoli vignaiuoli, che d'altra parte non potevano abbandonare una qualunque parte dei loro piccoli poderi.[281]

Per rimediare agli effetti di una crisi che non aveva saputo né prevedere né attenuare, il governo sacrificava deliberatamente i piccoli viticultori seguendo i consigli di una amministrazione incapace e disumana, portata, per discolparsi, a rovesciare le responsabilità della crisi su coloro che ne erano le vittime e sulle circostanze.

Il solo mezzo per rimediare la crisi, diceva Marx, era che il governo facesse appello alla stampa libera, come arbitro disinteressato, che avrebbe saputo indicare i mezzi necessari.[282] Ora, invece di ri-

[280] K. MARX, *Scritti politici giovanili* cit., pp. 293-330, "Gazzetta renana," 15, 17, 18, 19, 20 genn. 1843: *Giustificazione del corrispondente dalla Mosella* [MEGA, I, vol. I¹, pp. 335-383].

[281] *Ibid.*, pp. 311-315 [MEGA, vol. cit., pp. 369-371]. Vedi ancora *ibid.*, p. 308: " 'Lo Stato,' si dice, 'potrà solo limitarsi a render meno penosa, per quanto è possibile, all'attuale popolazione, con mezzi appropriati, la fase transitoria.' Ed in queste condizioni per fase transitoria è da intendersi la graduale rovina. La rovina dei poveri vignaiuoli viene trattata come un fatto di natura, a cui l'uomo si rassegna in anticipo e soltanto cerca di mitigare l'inevitabile." [MEGA, vol. cit., p. 366.]

[282] *Ibid.*, pp. 316-317: "Per sormontare le difficoltà, sia l'amministrazione che gli amministrati abbisognano del pari di un terzo elemento, che sia politico, senza essere governativo, e che quindi non prenda le mosse dagli assiomi burocratici: che sia a un tempo borghese, senza essere immediatamente irretito negli interessi privati e nei loro bisogni. Questo elemento complementare di intelletto civico e di cuore borghese è la libera stampa. Nell'ambito della stampa l'amministrazione e gli amministrati possono del pari criticare i propri princípi ed esigenze, ma non piú entro un rapporto di subordinazione, bensí su un piano civico di parità, non piú come persone, ma come forze intellettuali, su basi concettuali.

correre ad essa, esso la strangolava con la censura, impedendole cosí di adempiere il suo compito e invece di prendere i provvedimenti necessari per aiutare i vignaiuoli ne reprimeva le lagnanze; il che del resto corrispondeva perfettamente al suo carattere reazionario.[283]

Questo articolo ricordava quello sui furti di legname, per la maniera con cui vi erano trattate le questioni economiche e sociali, che Marx, ancora una volta, cercava di risolvere da un punto di vista astratto,[284] giacché riteneva che il rimedio migliore ai mali economici e sociali fosse la libertà di stampa, e che soltanto la stampa libera fosse capace di dare a tutte le questioni una soluzione razionale ed equa.

Tuttavia lo studio delle questioni economiche e sociali lo portava a rendersi conto, in misura sempre maggiore, dell'importanza dei fatti economici e sociali nella costituzione del diritto, della società e dello Stato.[285] Egli cominciava addirittura ad attribuire talvolta ad essi un peso decisivo ed è interessante notare come, nel quadro della concezione ancora idealistica del mondo, a poco a poco venisse formandosi

" La ' libera stampa ' è il prodotto dell'opinione pubblica e a un tempo contribuisce a produrre questa stessa opinione pubblica; essa è in grado di trasformare un interesse particolare in interesse generale, è in grado di fare del disagio economico della regione della Mosella l'oggetto dell'attenzione e della simpatia generale della patria, è in grado di mitigare la crisi già col fatto che ripartisce fra tutti la consapevolezza della crisi." [MEGA, vol. cit., p. 373.]

[283] *Ibid.*, p. 324, " Gazzetta renana," 20 genn. 1843: " Nelle circostanze speciali, che impedivano una libera e pubblica discussione della situazione della Mosella, ci era lecito non scorgere altro che l'effettivo materializzarsi e l'evidente esplicarsi... della peculiare posizione della amministrazione nella regione della Mosella... infine dello spirito politico dominante e del suo sistema." [MEGA, vol. cit., pp. 378-379.]

[284] Cosí, trattando la questione dello spezzettamento dei terreni, egli considerava la limitazione del diritto di lottizzazione come un attentato al principio della libertà e ai diritti dei contadini, senza vedere che uno spezzettamento esagerato dei terreni poteva solamente aggravare la miseria dei contadini. Vedi *Ibid.*, pp. 313-315. [MEGA, vol. cit., pp. 370-371.]

[285] Lettera di Engels a R. Fischer del 3 aprile 1893 citata da H. STEIN, *Karl Marx e il pauperismo renano prima del 1848*, p. 145: " Ho sempre sentito dire da Marx che proprio lo studio della legge sui furti di legna e della situazione dei contadini della Mosella lo indussero a passare dalla politica pura allo studio delle questioni economiche e con ciò stesso al socialismo." K. MARX, *Per la critica dell'economia politica* cit., pp. 9-10: " Nel 1842-1843, come redattore della ' Rheinische Zeitung,' fui posto per la prima volta davanti all'obbligo, per me interessante, di esprimere la mia opinione a proposito dei cosiddetti interessi materiali. I dibattiti della Dieta renana sui furti forestali e sullo spezzettamento della proprietà fondiaria, la polemica ufficiale che il signor von Schaper, allora primo presidente della provincia renana, iniziò con la ' Rheinische Zeitung ' circa la situazione dei contadini della Mosella, infine i dibattiti sul libero scambio e sulla protezione doganale mi fornirono le prime occasioni di occuparmi di problemi economici."

in lui una concezione nuova, materialistica, della storia.

Già nel suo articolo sui furti forestali egli aveva indicato che in una società fondata sulla diseguaglianza e l'asservimento, la legislazione si basa su di esse, e che il diritto non determina l'organizzazione sociale ma ne è soltanto l'espressione.[286]

Nell'articolo sulla situazione dei vignaiuoli della Mosella, egli compiva un passo ulteriore su questa via, indicando in modo piú preciso e particolareggiato che bisognava cercare nella realtà stessa, nelle circostanze materiali, le ragioni, indipendenti dalle volontà particolari degli uomini, che determinano la struttura e l'organizzazione dello Stato. "Quando," egli scriveva, "si studiano le condizioni dello Stato, si è portati anche troppo facilmente a trascurare la natura concreta delle circostanze e a spiegare tutto con la volontà attiva delle persone. Tuttavia vi sono delle circostanze che determinano gli atti delle persone private e anche quelli delle varie autorità dello Stato e ne sono indipendenti come la maniera di respirare.

"Se questi dati di fatto si considerano dall'esterno, non si riesce ad addossare in maniera prevalente la buona o cattiva volontà né all'una, né all'altra parte, ma si vedranno agire situazioni dove di primo acchito sembrava agissero solo persone. Non appena si sia messo in evidenza, che un dato fatto viene reso necessario dall'insieme della situazione, non sarà piú difficile determinare a quali condizioni esteriori questo fatto debba realmente entrare a far parte della vita e a quali non lo possa, sebbene già ne preesistesse il bisogno. Questo punto lo si potrà determinare all'incirca con la medesima sicurezza con cui il chimico determina in quali condizioni esterne elementi affini debbono produrre un composto." [287]

Marx non aveva mai trattato con simile abilità delle questioni politiche e neppure aveva mai attaccato cosí direttamente ed aspramente il regime prussiano.

Questo mutato atteggiamento che contrastava con la tattica prudente da lui seguita fino ad allora era dovuto senza dubbio al fatto che aveva capito che ormai i giorni della *Gazzetta renana* erano contati e che era inutile continuare ad avere riguardi per il governo.

[286] K. Marx, *Scritti politici giovanili* cit., p. 185: "Il mondo della schiavitú comporta il diritto della schiavitú." [Mega, I, vol. I[1], p. 272.]

[287] *Ibid.*, pp. 300-301, "Gazzetta renana," 17 genn. 1843. [Mega, I, vol. I[1], p. 360.]

In realtà il re era esasperato contro i liberali e la loro stampa, che ormai era deciso a sopprimere.

Il 24 dicembre la *Gazzetta generale di Lipsia* aveva pubblicato una lettera di Herwegh in cui questi, protestando contro il divieto di vendere in Prussia il *Messaggero tedesco della Svizzera*, affermava le sue idee repubblicane e rivoluzionarie.[288] Il 27 dicembre Herwegh veniva espulso dalla Prussia e il 28 dicembre la *Gazzetta generale di Lipsia*, che sotto la direzione di Gustav Julius era diventata un grande organo liberale, era vietata in Prussia.[289] Fu un colpo molto grave per il giornale, che, molto venduto in Prussia, veniva a perdere cosí una grande parte dei suoi lettori.

Questo divieto precedette di qualche giorno la soppressione degli *Annali tedeschi*, che il governo sassone decise il 3 gennaio 1843 su istigazione di Federico Guglielmo IV a causa del carattere sempre piú radicale e democratico che Ruge aveva impresso alla sua rivista. Infatti nei suoi ultimi articoli egli non si era piú limitato a rivolgere le sue critiche alla reazione, ma le aveva estese anche al liberalismo, che voleva sostituire con il democratismo e in pari tempo aveva affermato i suoi sentimenti repubblicani.[290]

[288] Il 19 novembre 1842 Herwegh era stato ricevuto in udienza dal re che gli aveva detto: "Siamo dei nemici sinceri," ma che poco dopo aveva deciso di proibire in Prussia il "Messaggero tedesco della Svizzera" che Herwegh contava di fare uscire dal gennaio 1843 a Zurigo.

[289] R. Prutz, *Dieci anni. Storia dell'epoca contemporanea* (1840-1850) cit., II, p. 389: "Il giornale ['Gazzetta generale di Lipsia'] sotto la sua direzione assunse per un po' di tempo un atteggiamento molto fermo. Continuò a pubblicare una grande quantità di notizie e a far eco a tutte le chiacchiere e per questo rimase il foglio preferito di tutti i liberali amanti del pettegolezzo. In pari tempo, però, accentuò la sua tendenza radicale e, con la sua opposizione preconcetta, si avvicinò sempre piú al radicalismo filosofico della 'Gazzetta renana.'"

Cfr. G. Julius, *Difesa della Gazzetta generale di Lipsia*, Brunswick 1843.

[290] Cfr. "Annali tedeschi," 10 dic. 1842: *Critica e partito. Ibid.*, 2 genn. 1843, *Autocritica del liberalismo*: "Per scampare alla morte e assicurarsi l'avvenire il mondo tedesco non deve far altro che adottare la nuova mentalità che in tutti i campi fa dell'uomo libero il principio e del popolo il fine dell'azione, insomma non deve far altro che risolvere il liberalismo nel democratismo."

A. Ruge, *Opere complete*, VI, pp. 83-84: "Gli 'Annali tedeschi' avevano ampiamente meritato la collera che si abbatté su di loro... Essi non si erano fermati alla critica del pietismo, del romanticismo e della reazione. Il loro giudizio sulla storia della Prussia, in cui indicavano l'evoluzione necessaria di questo Stato verso la democrazia... la ripresa della loro critica alla religione cristiana e allo Stato cristiano, infine l'autocritica del liberalismo, dell'amore teorico della libertà e l'invito a trasformare il liberalismo in democratismo... provocarono nel gennaio 1843 la loro soppressione da parte del governo sassone." P. 89: "Gli 'Annali tedeschi' furono sosti-

Il divieto della *Gazzetta generale di Lipsia* e la soppressione degli *Annali tedeschi*, che privava i Giovani Hegeliani del loro organo teorico, indicavano che il governo ben presto avrebbe proibito tutta la stampa liberale. La questione per quest'ultima era se doveva tentare di salvarsi al prezzo di concessioni sempre maggiori o al contrario continuare risolutamente la lotta.

Marx, che vedeva che non si sarebbe piú potuto conservare alla *Gazzetta renana* il suo carattere di organo di opposizione con concessioni e con una tattica temporeggiatrice, rifiutò, contro il parere di una parte del consiglio di amministrazione, di continuare ad assumere un atteggiamento opportunistico, non volendo acconsentire a un abbandono dei princípi, che avrebbe significato la rinuncia ad ogni vera opposizione.

In un articolo sul divieto della *Gazzetta generale di Lipsia*, egli prese coraggiosamente le difese degli organi liberali, dicendo che la causa della *Gazzetta generale di Lipsia* era la causa della libertà di stampa e denunciando lo pseudoliberalismo del governo che, attaccando la stampa libera, rivelava il suo vero volto.[291]

Questo articolo, pubblicato nello stesso periodo in cui erano stati pubblicati gli articoli sulla situazione dei vignaiuoli della Mosella, portò al colmo la rabbia del governo. Il 13 gennaio i ministri incaricati della censura si lagnarono con il presidente della provincia, perché la tendenza della *Gazzetta renana* era peggiorata come mai in passato e lo invitarono a prendere provvedimenti energici.[292]

Un altro motivo per accentuare la repressione contro il giornale

tuiti dagli 'Annali contemporanei' pubblicati a Tubinga e dalla 'Rivista trimestrale' [di Wigand] pubblicata a Lipsia... Ma a queste riviste mancava un principio saldo e la ferma volontà di perseguire uno scopo determinato."

[291] K. Marx, *Scritti politici giovanili* cit., pp. 267-292, "Gazzetta renana," 1, 4, 6, 8, 10, 13 genn. 1943: *La proibizione della "Gazzetta generale di Lipsia."* [Mega, I, vol. I^1, pp. 336-354.]

[292] Cfr. *Archivio segreto di Stato. Affari riguardanti la censura*, Spc. Lit. R. nº 33. I ministri incaricati della censura al presidente von Schaper: "La proibizione della 'Gazzetta generale di Lipsia' è continuamente commentata sulla 'Gazzetta renana' in modo contrario non soltanto alle prescrizioni dell'ordinanza del 29 dicembre, ma anche alle prescrizioni generali riguardanti la stampa. Ciò testimonia nel nuovo censore una mancanza di abilità che non ci aspettavamo. La redazione di questo giornale non si contenta di difendere la 'Gazzetta generale di Lipsia,' ma, a giudicare dal contenuto e dalla forma che essa dà al giornale, pare che voglia assumere le funzioni del giornale soppresso. Se fosse vero che corrispondenti della 'Gazzetta generale di Lipsia' collaborano adesso alla 'Gazzetta renana,' sarebbe questo un ulteriore motivo per giustificare l'eventuale soppressione di questo giornale."

fu la critica del dispotismo russo in un articolo del 4 gennaio.[293] Questo articolo, che aveva provocato una protesta formale del governo russo, decise il re a sopprimere irrevocabilmente la *Gazzetta renana*, che sotto la direzione di Marx era diventata una temibile forza di opposizione. Partita con 400 abbonati, sotto la direzione di Rutenberg aveva di poco superato gli 800; grazie all'impulso vigoroso datole da Marx il 10 novembre ne contava già 1800 e alla fine di dicembre 3400.

La soppressione della *Gazzetta renana* fu decisa il 21 gennaio 1843 in un consiglio dei ministri presieduto dal re, che era al colmo del furore perché il tribunale supremo il giorno prima aveva assolto Jacoby. In una lettera indirizzata lo stesso giorno al prefetto di Colonia von Gerlach, i ministri incaricati della censura riassumevano cosí le loro lagnanze contro il giornale: "La *Gazzetta renana* da qualche settimana ha ripreso a esprimersi con un tono che per insolenza supera tutto ciò che essa si era permessa in passato e ha assunto una tendenza che mira apertamente a minare e a distruggere le istituzioni dello Stato e della Chiesa, a provocare il malcontento, a calunniare l'amministrazione, a prendersi giuoco della censura e del regolamento della stampa in Prussia e in Germania e a offendere potenze amiche."[294]

Per riguardo agli azionisti, la soppressione della *Gazzetta renana* fu fissata per il 1 aprile, ma durante questo periodo di clemenza la censura avrebbe dovuto essere rigorosissima.

Da una lettera a Ruge del 21 gennaio 1843, risulta che Marx accettò la decisione del governo come la liberazione da una lotta ormai senza speranze e senza prospettive, di cui era stanco.[295] Partecipò

[293] J. HANSEN, *op. cit.*, I, p. 403.

[294] *Ibid.*, pp. 402-403, il ministro degli interni a nome dei tre ministri incaricati della censura al prefetto von Gerlach a Colonia, Berlino, 21 genn. 1843. Cfr. lettera di Federico Guglielmo IV al conte Dohna, 1843: "Una disgrazia particolare per la Prussia e per Königsberg è l'esistenza e l'attività di questa cricca di ebrei... Questa banda insolente con le sue parole, i suoi scritti e le sue caricature attacca ogni giorno le basi della nazione tedesca. Io mentirei a Dio, al mio popolo e a me stesso se mai concedessi una costituzione, una Carta, e se permettessi cosí a questa cricca di diffondere le sue menzogne fra il popolo."

[295] MEGA, I, vol. I[2], p. 203, lettera di Marx a Ruge, 25 gennaio 1843: "Probabilmente saprete già che la 'Gazzetta renana' è proibita, soppressa, che ha ricevuto il colpo di grazia. Come ultimo termine per essa è stato fissato la fine di marzo. Durante questo periodo essa è sottoposta ad una doppia censura. Il nostro censore [Wietaus], che è un brav'uomo, è stato posto sotto la censura del prefetto von Gerlach, un idiota servile e passivo; siamo obbligati a mettere il nostro giornale, quando è pronto, sotto il naso della polizia perché lo annusi e se essa vi subodora qualcosa di anticristiano e di antiprussiano non può uscire. Parecchi motivi particolari hanno contribuito alla

ancora ai tentativi fatti dagli azionisti per salvare il giornale, ma senza abbandonare in nulla i suoi princípi. Nel suo commento al decreto che sospendeva il giornale e all'esposizione dei motivi della sua soppressione,[296] egli respingeva le accuse del governo, sostenendo che la posizione presa dalla *Gazzetta renana* nelle questioni principali — Unione doganale, utramontanismo, egemonia in Germania — corrispondeva ai veri interessi dello Stato prussiano.[297]

Da quel momento Marx cominciò a pensare di proseguire la sua attività politica e letteraria fuori della Germania. Era pieno di progetti per l'avvenire e pensava anche al matrimonio prossimo. Senza disinteressarsi del giornale, ne abbandonò in una certa misura la direzione nelle mani dei due cogerenti Jung e Oppenheim e di un collaboratore di recente acquisto, Karl Heinzen.[298] Nonostante la decisione di evitare ogni conflitto con il governo, presa dal consiglio di amministrazione del giornale ai primi di gennaio,[299] egli scrisse ancora alcuni articoli diretti in particolare contro un giornale renano reazionario, il *Giornale del Reno e della Mosella*. In un articolo sulle elezioni alla Dieta renana, in cui criticava questo giornale, si può constatare il risvegliarsi del suo interesse per le questioni economiche; egli cominciava anche a comprendere che le lotte politiche non sono altro che una forma particolare della lotta economica e la difesa degli interessi economici cominciava a presentargli come l'elemento deter-

soppressione del nostro giornale, la diffusione raggiunta, la mia difesa del corrispondente dalla Mosella, in cui alcuni uomini politici molto influenti hanno fatto una brutta figura, la nostra ostinazione a non rivelare il nome di chi ci aveva inviato il progetto di legge sul divorzio, la convocazione delle Diete sulle quali avremmo potuto svolgere una azione, infine le nostre critiche alla proibizione della 'Gazzetta generale di Lipsia' e degli 'Annali tedeschi.'"

[296] *Ibid.*, p. 287, ordinanza dei tre ministri incaricati della censura contro la 'Gazzetta renana': "Nel giornale si manifestava inequivocabilmente e costantemente la tendenza ad attaccare le basi dello Stato, a sviluppare teorie miranti a scuotere il principio monarchico, a calunniare l'azione del governo, a istigare una parte della popolazione contro l'altra, a provocare il malcontento contro le istituzioni e l'ostilità verso potenze amiche. Le critiche dei pretesi errori della amministrazione erano generalmente prive di fondamento, per di piú venivano esposte non in maniera calma, seria e dignitosa, ma nella forma di attacchi odiosi contro lo Stato, le sue istituzioni e i suoi organi amministrativi."

[297] *Ibid.*, p. 297, commento di Karl Marx all'ordinanza dei tre ministri incaricati della censura contro la "Gazzetta renana," 12 febbraio 1843.

[298] Karl Peter Heinzen, nato nel 1809, aveva studiato medicina a Bonn; dal 1833 al 1840 era stato precettore, poi impiegato alla Compagnia delle ferrovie renane; dal luglio 1842 collaborava attivamente alla "Gazzetta renana."

[299] J. Hansen, *op. cit.*, p. 401.

minante nell'elezione dei candidati.[300]

Nel suo ultimo articolo sul *Giornale del Reno e della Mosella* dirigeva la sua critica anche contro la *Gazzetta di Treviri* che si spacciava per giornale radicale, e per la prima volta denunciava lo pseudoradicalismo che sbocca necessariamente su posizioni reazionarie.[301]

L'inasprimento della censura rendeva praticamente impossibile la sua collaborazione al giornale. Durante la proroga accordata alla *Gazzetta renana*, il governo sottomise il giornale ad una censura estremamente severa. L'assessore Wietaus, che era successo a Dolleschall come censore ai primi di dicembre, essendo stato rimproverato per aver lasciato passare sul giornale dure critiche contro il governo, aveva dato le dimissioni alla fine di gennaio e il 2 febbraio 1843 era stato sostituito da un giovane funzionario berlinese, Saint-Paul, che avendo frequentato l'ambiente dei " Liberi," era molto informato sulla ideologia giovane hegeliana e perciò era un censore temibile. Ben presto egli aveva riconosciuto in Marx, di cui ammirava il fermo carattere e la viva intelligenza, lo *spiritus rector*, l'anima del giornale: " Il dottor Marx," egli scriveva, " è il centro dottrinario, la fonte vivente delle teorie del giornale, ho imparato a conoscerlo e so che sacrificherebbe la vita per difendere le idee cui è attaccato. Egli è deciso ad abbandonare la Prussia e a rompere, nelle circostanze attuali, ogni relazione con la *Gazzetta renana*."[302] Saint-Paul esercitava la censura in modo cosí rigoroso che ben presto aveva paralizzato il giornale. Per salvarlo gli azionisti volevano dargli un tono piú moderato, ma Marx, che ormai giudicava la situazione disperata e non voleva piú sottomettersi ad una censura intollerabile preferí ritirarsi.[303] Lo fece con

[300] K. MARX, *Scritti politici giovanili* cit., pp. 331-336, " Gazzetta renana," 9 marzo 1843: *Per le elezioni dei deputati alla Dieta*, [MEGA, I, vol. I¹, pp. 384-388], vedi in particolare p. 387.

[301] *Ibid.*, 340-343, " Gazzetta renana," 12 marzo 1843: " *La gazzetta del Reno e della Mosella* " *in veste di grande inquisitore*. [MEGA, vol. cit., pp. 391-393.]

[302] J. HANSEN, *Rheinische Briefe und Akten* cit., pp. 472-473. Saint-Paul al consigliere Bitter, 2 marzo 1842. " Abbiamo avuto [con Marx] parecchie serie discussioni... Le concezioni del dottor Marx si fondano certamente su di un profondo errore speculativo, come mi sono sforzato di dimostrargli mettendomi sul suo stesso terreno, ciò nondimeno egli resta compenetrato dalla verità delle sue convinzioni. Del resto tutto si può rimproverare ai collaboratori della ' Gazzetta renana ' ma non di mancare di convinzioni." Sulla parte determinante avuta da Marx nella " Gazzetta renana," cfr. MEGA, I vol. I¹, p. 152, " Gazzetta della sera di Mannheim " 28 febbr. 1843: " Il dottor Marx è senza dubbio quello tra i redattori che ha dato al giornale la sua tendenza radicale."

[303] K. MARX, *Per la critica dell'economia politica* cit. p. 10: " Fui invece solle-

una breve dichiarazione pubblicata il 18 marzo sulla *Gazzetta renana*.[304]

Fin dal giorno dopo, Saint-Paul, sotto l'impressione del cambiamento provocato dalla partenza di Marx, scriveva: "Oggi il vento è cambiato. Colui che era lo *spiritus rector*, l'anima di tutta l'impresa, ieri si è ritirato definitivamente e Oppenheim, che è un uomo moderato e assolutamente insignificante, ha preso la direzione del giornale. Io me ne trovo molto bene e oggi alla censura ho dedicato appena un quarto del tempo che essa abitualmente mi richiedeva." [305]

Saint-Paul propose in queste condizioni di lasciare continuare il giornale, ma il governo tenne ferma la sua decisione e rifiutò addirittura di ricevere la delegazione degli azionisti che portavano una petizione sottoscritta da migliaia di firme.

La *Gazzetta renana* cessò le pubblicazioni il 31 marzo 1843. La sua fine non fu indegna del suo breve ma glorioso passato. Scomparve fieramente affermando nel suo ultimo numero, con una poesia, la sua fede alla causa della libertà, per la quale aveva combattuto e dovuto soccombere.

"Noi abbiamo fatto sventolare audacemente la bandiera della libertà, ogni marinaio ha fatto con cura il suo dovere e, se gli sforzi dell'equipaggio per approdare ad una nuova terra sono stati vani, il viaggio che abbiamo fatto non è per questo meno bello e non lo rimpiangiamo. Vittime della collera degli dei, la caduta del nostro albero maestro non ci ha scoraggiato. Nonostante il disprezzo cui era stato fatto segno, Colombo riuscí finalmente a scoprire il nuovo mondo.

"Amici che ci avete incoraggiato con il vostro plauso, nemici che ci avete combattuto, noi torneremo un giorno a bordo di altre navi,

cito nell'approfittare dell'illusione dei gerenti della 'Rheinische Zeitung,' i quali credevano di poter far revocare la condanna a morte caduta sul loro giornale dandogli una linea piú moderata, per ritirarmi dalla scena pubblica nella stanza da studio."

[304] K. Marx, *Scritti politici giovanili* cit., p. 352, "Gazzetta renana," 18 marzo 1843: "Il sottoscritto dichiara che, causa gli attuali sistemi della censura, egli lascia in data odierna la Redazione della 'Gazzetta renana.'" [Mega, I, vol. I[1], p. 393.]

[305] J. Hansen, *op. cit.*, p. 496, Saint-Paul al consigliere Bitter, 18 marzo 1843. Quest'ultimo annotò in margine: "Il dottor Marx, le cui opinioni ultrademocratiche sono incompatibili con i princípi dello Stato prussiano, ha intenzione di emigrare: non sarebbe una perdita." *Ibid.*, p. 489, Saint-Paul al consigliere Bitter, 21 marzo 1843: "Da quando il dottor Marx è partito, a Colonia non vi è nessuno che sia capace di continuare a dare al giornale la odiosa dignità di un tempo e ad imprimergli la sua tendenza con la stessa energia."

giacché, nel naufragio, il nostro coraggio rimane intatto." [306]

Marx lasciò il giornale senza rimpianto, perché era stanco di una lotta senza prospettive. Quando fu annunciata la soppressione del giornale scrisse a Ruge, il 25 gennaio 1843: "Niente mi ha sorpreso. Voi sapete che cosa pensavo non appena furono emanate le istruzioni sulla censura. Nella soppressione della *Gazzetta renana* non vedo altro che una conseguenza della reazione, vi vedo anche un progresso della coscienza politica e per questo accetto il colpo senza protestare. D'altra parte questa atmosfera comincia a pesarmi. È duro compiere un dovere servile, sia pure al servizio della libertà, e lottare a colpi di spillo invece che di mazza. Ero stanco dell'ipocrisia, della stoltezza, dell'autoritarismo brutale e anche del nostro servilismo, della nostra cedevolezza, dei nostri inchini e della nostra fraseologia. Insomma il governo mi ha restituito la libertà. In Germania non posso piú cominciare niente poiché ci si corrompe da se stessi." [307]

La soppressione della *Gazzetta renana* segnò per Marx oltre che la fine del suo periodo giovane hegeliano, l'inizio di un nuovo orientamento, spirituale, politico e sociale, che, dal radicalismo democratico e dall'idealismo, lo avrebbe portato al comunismo ed al materialismo storico.

Dopo aver tentato, come i Giovani Hegeliani, di risolvere i problemi politici con la filosofia critica, gradualmente se ne era allontanato, perché essa non rispondeva al suo desiderio e al suo bisogno di una azione politica efficace e pratica.

Era entrato nella lotta politica con il suo articolo sulla censura pubblicato dagli *Annali tedeschi*. Poiché questa rivista secondo lui conduceva la lotta su un piano troppo teorico, se ne era abbastanza rapidamente allontanato per collaborare alla *Gazzetta renana*. Questa collaborazione doveva costituire il suo apprendistato politico. Il trasferimento da Berlino a Colonia, centro dell'attività economica della Renania, lo aveva introdotto in un ambiente dove le questioni politiche e sociali erano trattate non da un punto di vista filosofico, come dai Giovani Hegeliani, bensí su di un piano pratico conforme agli interessi di classe della borghesia.

Mentre i Giovani Hegeliani di Berlino si distaccavano sempre piú

306 "Gazzetta renana," 21 marzo 1843: *Congedo*.
307 MEGA, I, vol. 1^2, p. 294.

dalla lotta politica continuando a sferrare i loro attacchi principali contro la religione, invece di fare del regime assolutistico semifeudale prussiano l'oggetto essenziale delle loro critiche e mentre essi a poco a poco si evolvevano verso il soggettivismo e l'individualismo, Marx, che aveva assunto la responsabilità di dirigere in condizioni sempre piú dure la *Gazzetta renana*, dimostrò come redattore capo una straordinaria maturità politica, sforzandosi di raccogliere in una lotta senza tregua contro il governo prussiano tutti gli elementi progressisti.

Nello stesso tempo in cui si allontanava dai "Liberi," egli si avvicinò a Ruge e a Feuerbach, i quali a loro volta accentuavano, l'uno, il suo radicalismo politico, l'altro, la sua lotta contro l'idealismo.

A differenza di Ruge, che nella sua critica della filosofia del diritto di Hegel si ispirava già a Feuerbach, Marx non applicava ancora il metodo critico di questo filosofo. Ancora idealista, continuava ad adoperare nella lotta politica il metodo della filosofia critica, che giudicava ogni realtà secondo il suo contenuto razionale. Tuttavia si separava già molto nettamente dai Giovani Hegeliani per la sua concezione giacobina dello Stato, che lo induceva a sottolineare l'opposizione irriducibile tra il regime assolutistico e feudale e lo Stato razionale, la cui missione essenziale, egli già riteneva fosse quella di realizzare le aspirazioni del popolo sfruttato e privo di diritti.

Poiché i problemi sociali di cui doveva occuparsi derivavano non soltanto dal regime reazionario prussiano ma anche dalla lotta tra la borghesia e il proletariato, che cominciava ad agitare gli spiriti, egli fu indotto a iniziarsi, superando l'orizzonte della società borghese, alle concezioni socialiste e comuniste e alle soluzioni che queste proponevano, spinto in ciò dalla sua simpatia profonda e attiva per le masse popolari. Senza aderire ancora a tali concezioni, aveva cominciato a rendersi conto, con lo studio di questioni economiche e sociali — come quelle poste dalla legge sui furti di legna e dalla situazione dei vignaiuoli della Mosella — che il problema essenziale era non il problema politico bensí la questione sociale, che, a sua volta, poteva essere risolta soltanto con una profonda trasformazione della società e non con una semplice modifica delle leggi e delle istituzioni dello Stato.

La brutale soppressione della *Gazzetta renana*, d'altra parte, gli faceva vedere che lo Stato, da lui fino ad allora considerato come l'incarnazione della ragione o l'elemento motore e regolatore della società,

non aveva il carattere razionale e neppure la funzione determinante nello sviluppo storico che Hegel gli aveva attribuito.

Mentre cosí superava il radicalismo essenzialmente teorico dei Giovani Hegeliani, era indotto, poiché cominciava a considerare le questioni politiche nel loro rapporto con la vita economica e sociale, a evolversi gradualmente dall'idealismo al materialismo storico.

I suoi dubbi nascenti dovevano condurlo prima di tutto a una revisione della sua concezione dello Stato e della società e dei loro rapporti mediante una critica della filosofia del diritto hegeliana, dalla quale fino a quel momento aveva tratto essenzialmente le sue concezioni politiche e sociali. Questa critica doveva orientarlo verso il comunismo, accentuando il suo radicalismo democratico.

In questo stesso periodo si compiva, in modo diverso, l'evoluzione di Engels. Nel suo soggiorno a Berlino, dove aveva frequentato l'ambiente dei "Liberi," non poteva, come Marx a Colonia, partecipare direttamente alla lotta politica; la questione essenziale rimase per lui, come per i Giovani Hegeliani berlinesi, quella dei rapporti fra la ragione e la fede, la scienza e la religione, lo Stato e la Chiesa, questione che, come costoro, egli pensava di poter risolvere con una critica dello Stato cristiano. La sua partecipazione, attiva quanto entusiastica, alla lotta della Sinistra hegeliana aveva fatto di lui, con la sua critica di Schelling e la sua difesa di B. Bauer, uno dei capi di quella corrente. Tuttavia cominciava a rendersi conto della scarsa efficacia di questa critica e ciò lo allontanò gradualmente dai "Liberi." Questa evoluzione, determinata come in Marx dalla volontà di trasformare effettivamente la società e lo Stato, si espresse in una critica alla "Giovane Germania," che indirettamente poteva essere applicata ai Giovani Hegeliani di Berlino. Egli vi invitava gli scrittori di quel gruppo letterario a passare, seguendo l'esempio di Börne, dalla critica astratta all'azione politica. Tutto ciò lo avvicinava a Marx e doveva unirli ambedue nella lotta comune. La freddezza del loro primo incontro non lo permise. Ben presto però le loro vie si sarebbero congiunte, giacché essi, piú o meno nello stesso periodo ma per vie assai diverse, sarebbero giunti al comunismo ed al materialismo storico.

Capitolo secondo

Il passaggio al comunismo

La soppressione della stampa liberale e l'inasprirsi della censura provocò una profonda scissione nella Sinistra hegeliana e mise fine a questo movimento.

Mentre i " Liberi," nel loro isolamento e nella loro impotenza, si distaccavano sempre piú dall'azione politica, gli altri Giovani Hegeliani, in particolare Marx, Engels, Ruge e Hess continuavano la lotta su di una nuova base.

Queste due tendenze della sinistra hegeliana dovevano riunirsi una ultima volta nei due volumi degli *Anekdota* pubblicati da Ruge in Svizzera nel marzo 1843, quando, dopo il divieto degli *Annali tedeschi*, anche la *Gazzetta renana* fu a sua volta soppressa.[1]

Il primo volume, che aveva un carattere politico piú pronunciato, conteneva come articoli principali: le *Osservazioni sulle nuove istruzioni riguardanti la censura, di un renano* (K. Marx); *La stampa e la libertà* di A. Ruge; *Bruno Bauer e la libertà di insegnamento* di A. Ruge; *La situazione interna in Prussia con una analisi delle " Quattro domande poste da un prussiano orientale " e una breve critica di quattro suoi avversari*, di K. Nauwerk.

Gli articoli del secondo volume trattavano soprattutto questioni filosofiche e religiose. I principali erano: *Il nuovo orientamento della filosofia tedesca. Critica del libro " L'essenza del cristianesimo,"* di A. Ruge; *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia* di L. Feuerbach; *Le sofferenze e le gioie della coscienza teologica* di B. Bauer; *Intro-*

[1] *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik* [*Aneddoti per la moderna filosofia e pubblicistica tedesca*] pubblicati da A. RUGE, Zurigo e Winterthur, Edizioni dell'Ufficio letterario. Gli Anecdota erano composti di articoli destinati agli " Annali tedeschi " e vietati dalla censura.

*duzione alla storia dei dogmi di Kliefort*h di B. Bauer; *Lutero arbitro tra Strauss e Feuerbach* firmato " Un non-berlinese " (K. Marx); *Il giusto mezzo cristiano-germanico* di A. Ruge.

La maggior parte di questi articoli appartenevano a un periodo già sorpassato, in cui la questione principale era stata la lotta contro le tendenze reazionarie dello Stato prussiano, allo scopo di dargli un carattere liberale.

Il solo articolo che, a parte quello di Marx sulla censura, presentasse idee veramente nuove erano le " Tesi provvisorie per la riforma della filosofia," nelle quali Feuerbach precisava e approfondiva la sua critica della filosofia hegeliana e, in maniera piú generale, della filosofia idealista.

Uniti per l'ultima volta negli *Anekdota*, i Giovani Hegeliani si sarebbero sempre piú divisi nella lotta contro la reazione in Prussia.

Isolati dalla borghesia e dal popolo, i " Liberi " di Berlino restringevano sempre di piú la loro azione a una critica astratta della religione e dello Stato cristiano, cui opponevano non piú lo Stato razionale, ma l'autonomia della coscienza individuale alla quale adesso riconducevano la coscienza universale; il che rafforzò le loro tendenze idealistiche e accentuò la loro inclinazione per il soggettivismo e l'anarchismo.

L'editto del 31 gennaio 1843, che, aggravando la censura, li privava del solo mezzo di azione di cui potevano disporre, la stampa e i libri, mise praticamente fine alla loro attività politica.[2] Poiché la soppressione brutale della stampa liberale non aveva sollevato proteste energiche né presso i liberali, né nel popolo, essi li accusarono di indifferenza e di viltà e ciò serví loro, al tempo stesso, come un comodo pretesto per ritirarsi dalla lotta.[3]

Troppo ignavi per continuare la lotta che si dimostrava sempre piú pericolosa, essi ripiegarono su se stessi e, nel sentimento del loro isolamento e della loro impotenza, giunsero a considerare l'attività

[2] " Der Pilot " [" Il pilota "] stampato a Berlino da F. Sass, appartenente al gruppo dei " Liberi," aveva sostituito " Il patriota " di L. Buhl, e fu soppresso dalla censura il 9 maggio 1843.

[3] B. Bauer, *L'ascesa e la caduta del radicalismo tedesco nel 1842*, Berlino 1850, I, pp. 245-256: " Quando questa [la nuova legge sulla censura] fu pubblicata dai giornali, gli amici del progresso, dopo aver perduto il loro centro di raccolta con il divieto dei tre grandi quotidiani, presero pretesto da ciò per dichiarare che ormai non avevano piú niente da fare... ognuno si ritirò dalla lotta."

Cfr. ancne pp. 279-302, cap. XII: *Verfall und Apathie* [*Decadenza ed apatia*].

politica e sociale come un'attività di qualità secondaria e mediocre, cui spiriti filosofici non avrebbero dovuto abbassarsi. Spinti dalla loro tendenza all'egocentrismo e all'individualismo, erano portati a nutrire soltanto del disprezzo per il popolo, per la "massa,"[4] diventata ai loro occhi il principale ostacolo per lo sviluppo dello spirito, che essi tendevano sempre piú ad incarnare in alcune coscienze elette che erano, per l'appunto, le loro.[5]

Ritenendo di essere chiamati a determinare il cammino della storia, facevano della critica, che isolavano sempre piú dal movimento politico e sociale, un fine in sé, e si contentavano di abolire, in teoria, lo stato di cose esistente. Si guardavano prudentemente dall'attaccare lo Stato prussiano e le sue istituzioni e adesso dirigevano invece il peso maggiore della loro critica contro il liberalismo e il socialismo, ciò che conferí loro, di fatto, un carattere reazionario.[6]

[4] *Anekdota* cit., II, p. 212, *Corrispondenza da Berlino. La filosofia critica e gli "Annali tedeschi"*: "I promotori del movimento della filosofia critica hanno dovuto rassegnarsi a sentirsi accompagnare a ogni passo dagli applausi della folla. Quando si presenta qualcosa di nuovo, la massa all'inizio gli presta per un poco la sua attenzione, ma nella misura in cui il movimento diventa serio essa indietreggia, diventa esitante, si inganna nei suoi giudizi; soltanto quando il risultato è definitivamente acquisito il suo interesse è di nuovo risvegliato, giacché essa non ha piú altro da fare che prendere partito pro o contro."

[5] Già in Hegel vi era questa stessa tendenza a criticare la "massa" e a sottolineare la funzione eminente dei grandi uomini nella storia. Costoro però nel suo sistema appaiono come gli strumenti dello spirito del mondo. Cfr. *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., pp. 288, 348: "Al culmine di tutte le azioni, quindi anche di quelle della storia del mondo, stanno gli individui, in quanto soggettività che realizzano il sostanziale. In quanto sono la vita del fatto sostanziale dello spirito universale, e cosí immediatamente identici a quello, tale sommità è nascosta ad essi stessi e non ne è oggetto e fine."

B. Bauer, *L'ascesa e la caduta del radicalismo tedesco nel 1842* cit., III, p. 172: "L'indifferenza letteraria manifestatasi in quei mesi disgraziati era l'indifferenza verso la letteratura (se per letteratura si intende il succedersi ininterrotto delle opere creatrici dell'aristocrazia intellettuale), l'indifferenza verso questa aristocrazia, che era sul punto di diventare rivolta contro di essa."

E. Bauer, *La lotta della critica contro la Chiesa e lo Stato*, Charlottenburg, agosto 1843, p. 57: "Coloro che non riconoscono nell'uomo l'io libero, coloro che non vi vedono altro che un essere dipendente dalle circostanze dovevano condannare la critica? Chi erano questi dispregiatori? Lo Stato e le università, la Chiesa, una parte dell'opinione pubblica."

[6] Ruge, *Corrispondenza*, I, p. 290, lettera di Ruge a Fleischer, 12 dic. 1842.

Cfr. Il *Manifesto* di L. Buhl sulla "Berliner Monatsschrift" ["Rivista mensile di Berlino"]. (Citato in J. H. Mackay, *Max Stirner. La sua vita e la sua opera*, Berlino 1898, p. 118): "Noi sapevamo che un potere che si basa sull'autorità non avrebbe tollerato un'azione dissolutrice diretta contro lo stato di cose esistente. Per questo ci eravamo posti il compito di fare un'analisi critica dei pilastri dell'autorità e

B. Bauer che nella sua critica al libro di Kliefort, ***Introduzione alla storia dei dogmi***, aveva denunciato la religione, alla maniera di Feuerbach, come una alienazione della coscienza umana,[7] accentuò i suoi attacchi nel libro *Il cristianesimo rivelato*.[8]

Benché fosse anch'essa fondata sulla idea di alienazione, la sua critica della religione era profondamente differente da quella di Feuerbach. Mentre quest'ultimo aveva criticato il cristianesimo dal punto di vista materialistico, facendo vedere che il contenuto reale di Dio era l'uomo considerato nella sua realtà sensibile, in Dio B. Bauer vedeva l'alienazione dell'uomo ridotto alla sua essenza astratta, alla coscienza, e continuava a vedere nell'ateismo il termine ultimo, la conseguenza necessaria della filosofia hegeliana.

Egli spiegava come il cristianesimo, nato dalla decadenza e dalla disgregazione dell'impero romano, aveva pesato sulla sorte del mondo, facendo dell'infelicità l'essenza della natura umana, e ne deduceva che

degli argomenti a suo favore: Stato, legge, diritto, ordine legale, progresso legale, religione, nazionalità, patriottismo, e altri vocaboli della stessa natura. Se non potevamo attaccare direttamente lo Stato e denunciarlo come una manifestazione di servitú, giungevamo a un risultato identico facendo vedere che tutte le forme presenti di Stato e di costituzione non rispondevano al concetto della verità reale ed universale."

Vedi lettera del medico liberale Julius Waldeck a suo cugino, 1 sett. 1843 (citata da G. Mayer, *F. Engels*, I, p. 91): "I Bauer, Buhl, ecc. pretendono che bisognava mirare piú lontano di quanto effettivamente non si volesse, mostrare apertamente e brutalmente l'impossibilità di mantenere lo stato di cose presente sia sul piano religioso che su quello politico, provare cosí in teoria la necessità di trasformare, o piuttosto di rigenerare le istituzioni e far vedere che nella pratica questa trasformazione sarebbe avvenuta da sé." Sulla fine del radicalismo politico cfr. R. Prutz, *Zehn Jahre. Geschichte der neuesten Zeit*, pp. 388-394.

[7] *Anekdota* cit., II, p. 158, B. Bauer, "*Introduzione alla storia dei dogmi*" *di T. Kliefoth*: "A questa tendenza [teologica] si oppone la tendenza che ha rovinato il dogma rivelandone l'origine, riconducendolo alla coscienza che lo ha creato e lo ha portato al suo termine estremo, mostrando che il soggetto degli attributi dogmatici della divinità nell'al di là è in realtà la coscienza umana."

[8] *Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krise des neunzehnten* [*Il cristianesimo rivelato. Un ricordo del XVIII secolo e un contributo alla crisi del XIX*], Zurigo e Winterthur, Literarisches Comptoir, maggio 1843.

Cfr. E. Barnikol, *Il cristianesimo rivelato nella Germania prequarantottesca. La lotta di Bruno Bauer contro la religione e il cristianesimo e la prima edizione della sua opera polemica*, Jena 1927. Il *Cristianesimo rivelato* fu proibito appena pubblicato.

Cfr. Wigand, *Conversationslexicon*, Lipsia 1846, II, pp. 78-81, *Bruno Bauer*: "Un libro, che raccoglieva tutto ciò che confermava le sue idee sulla teologia e doveva uscire agli inizi del 1843 sotto il titolo di *Il cristianesimo rivelato*, fu confiscato e l'editore condannato a una pena detentiva. La carriera di Bruno Bauer come critico della teologia aveva avuto termine alla fine del 1843. Da allora si dedicò alla critica sociale."

l'umanità, per liberarsi, doveva affrancarsi interamente dal cristianesimo.

Considerando l'autocoscienza, ridotta all'io, come la realtà essenziale, pensava che con la critica bisognasse innanzi tutto eliminare ogni ostacolo al suo libero sviluppo e cosí, come gli altri "Liberi," tendeva verso un anarchismo, che era l'espressione dell'impotenza della filosofia critica ad agire sul mondo.[9]

Questo anarchismo, fatto di semplice negazione e di pura critica, rispondeva alla posizione sociale dei "Liberi," che, partecipando solo ideologicamente alla lotta della borghesia per il liberalismo concepivano la libertà in maniera assoluta e astratta, e corrispondeva anche al loro stato d'animo, ardito in teoria quanto pusillanime in pratica,[10] che li faceva inclinare verso una critica teorica puramente negativa, tendente non a trasformare ma ad abolire ogni realtà.

Questa critica fu indirizzata prima di tutto verso il liberalismo già screditato dai "Liberi" come una dottrina del "giusto mezzo" e al quale adesso non concedevano piú tregua. Nel libro *Le tendenze liberali in Germania,* E. Bauer denunciò la mancanza di princípi del liberalismo e uní in una stessa condanna il liberalismo della Germania meridionale, di ispirazione francese, e il liberalismo della Germania settentrionale, di ispirazione kantiana.[11]

Con il fratello Bruno, quindi, rivolse i suoi colpi contro la Francia, che allora incarnava il liberalismo, e contro la Rivoluzione francese. Nei loro libri *Storia della politica, della civiltà e dell'illuminismo del XVIII secolo* e *Cose memorabili per la storia dell'epoca moderna,*[12] sottolineavano che il difetto fondamentale della Rivoluzione francese

[9] E. Bauer, *Lotta della critica contro la Chiesa e lo Stato,* Charlottenburg, agosto 1843, pp. 278-289. *Lo Stato cristiano e l'uomo libero,* pp. 290-308: *La rivoluzione politica.*

[10] F. Engels li aveva digià caratterizzati in questo modo nel III canto della sua epopea eroicomica *Il trionfo della fede* (1842). Di Stirner diceva: "Ecco Stirner, questo prudente sprezzatore di tutti gli ostacoli" (Mega, I, vol. II, p. 268), e definiva L. Buhl il "patriota che teme il sapone quanto il sangue" (*ibid.*).

[11] E. Bauer, *Die liberalen Bestrebungen in Deutschland: I. Die ostpreussische Opposition; II. Die badische Opposition,* Zurigo e Winterthur, Literarisches Comptoir, giugno 1843.

[12] B. Bauer, *Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts,* 2 voll., Charlottenburg, ottobre 1843 e *Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit* di Bruno e Edgar Bauer, 7 voll., Charlottenburg 1843-1845, (serie di monografie).

Nella stessa epoca Rutenberg pubblicava la *Biblioteca dei discorsi politici del XVIII e XIX secolo,* Berlino 1843-1844.

era di avere associato due princípi contraddittori, quello di umanesimo e quello di nazionalismo, e di aver voluto fare del progresso dell'umanità l'egoistico privilegio di una nazione. Ciò spiegava, secondo loro, sia la sconfitta della Francia nella lotta contro l'Inghilterra, che difendeva il principio di nazionalità, sia la sua inferiorità rispetto alla Germania, che, non essendo una nazione vera e propria, sul piano della teoria pura aveva la meglio e poteva, piú della Francia, rappresentare e difendere il principio dell'umanesimo.

La loro critica riguardava anche il comunismo, che essi attaccarono ancora piú aspramente del liberalismo giacché, con la sua alleanza con la "massa," sembrava loro rappresentare un pericolo ancora piú grande per la libera attività dell'io.[13]

Ai comunisti rimproveravano anche la mancanza di energia e di coraggio, presentandoli come uomini che temevano il pericolo e fuggivano la lotta e che speravano che la società avrebbe realizzato, da sé e senza lotte, la felicità degli uomini.[14]

Criticando cosí ogni attività politica e sociale e riconducendo lo sviluppo storico a quello della coscienza ridotta all'io, respingendo ogni

[13] Con ciò essi non facevano altro che continuare la lotta condotta dai Giovani Hegeliani berlinesi, fin dal 1841, contro il socialismo nella loro rivista "Athenaeum." Nel suo articolo *La rivoluzione nella storia* Buhl aveva respinto il sansimonismo come utopistico. In un altro articolo E. Meyen aveva contrapposto all'eguaglianza sociale l'eguaglianza politica, per lui la sola realizzabile e desiderabile, giacché riteneva che una certa diseguaglianza sociale fosse necessaria per lo sviluppo dialettico della storia.

[14] B. Bauer, *L'ascesa e la caduta del radicalismo tedesco del 1842*, III, pp. 30-31: "I guardiani dell'ordine esistente... si erano già ingannati insieme ai governi, considerando i radicali del 1842 come demoni della distruzione, della desolazione e della presunzione: infatti questi uomini del progresso che una potenza superiore aveva dovuto svegliare dal letargo e che non si erano impegnati senza esitare nella nuova sfera d'azione aperta dinanzi a loro... questi uomini che, rifuggendo dalla lotta come dalla peste, volevano soltanto celebrare vittorie riportate senza combattere e si esaltavano all'idea che lo sviluppo della civiltà avrebbe spianato la via a ogni progresso... questi uomini, non avendo né la volontà né la forza di intervenire nel mondo per plasmarlo, oppure di conquistare e di creare un mondo proprio, erano al contrario i servitori dello Stato, cui desideravano tributare un culto passivo che non esigeva nessuno sforzo. Dopo che lo Stato ebbe rifiutato le proposte di questi monaci novelli, il comunismo offrí loro ciò che lo Stato non voleva concedere: la tranquillità, un'eterna garanzia contro il predominio dell'interesse personale, la trasformazione del lavoro in giuoco, nutrimento e il vestito." P. 185: "Già sugli 'Annali tedeschi' si era chiesto all'individuo di confondersi con la specie e si era considerata la coscienza della specie come la sola potenza in grado di risolvere le contraddizioni, che in realtà possono essere risolte soltanto da crisi violente. Questa fede nella specie diventò la religione di tutti gli amici del progresso, di un progresso concepito come sviluppo organico autorealizzantesi senza lotte."

limitazione che la religione, lo Stato o la società volessero imporre al libero sviluppo dell'io, Bruno e Edgar Bauer preannunciavano Stirner, il teorico dell'anarchismo individualista, che avrebbe tratto le estreme conseguenze dai loro princípi.

Stirner, che con la sua critica distruttiva superava gli altri "Liberi," fin dal 1842 aveva respinto non soltanto l'autorità della Chiesa ma anche quella dello Stato e delle leggi come contrarie all'autonomia dell'individuo.[15]

Nell'aprile 1842 aveva pubblicato sulla *Gazzetta renana* un articolo dal titolo *Il principio fittizio della nostra educazione, o umanesimo e realismo,*[16] nel quale aveva sostenuto che fine ultimo dell'educazione era rendere l'uomo effettivamente libero emancipandolo da ogni autorità e che a questo scopo bisognava liberarlo da ogni costrizione che ostacolasse il fiorire della sua personalità, sviluppando la libertà di pensiero fino al punto in cui essa diventa autonomia della volontà. In un altro articolo *Osservazioni provvisorie sullo Stato fondato sull'amore,* respingeva in maniera ancora piú radicale ogni principio di autorità, criticando sia lo Stato rivoluzionario francese, che subordinava l'individuo alla legge, sia lo Stato cristiano, il cui fondamento era il principio dell'amore, cui esso subordinava l'uomo non piú in quanto cittadino ma in quanto suddito. A queste due forme autoritarie di Stato, che in maniera diversa limitavano e asservivano la volontà libera degli uomini, egli opponeva l'egoismo, la sola forza che, secondo lui, potesse realizzare l'assoluta libertà e la assoluta eguaglianza.[17]

Il rifiuto dell'amore, base dello Stato cristiano, era anche una critica indiretta all'umanesimo di Feuerbach, che si fondava egualmente su questo principio.[18]

[15] F. ENGELS, *Il trionfo della fede,* canto III, in MEGA, I, vol. II, p. 268: "Guardate Stirner, questo prudente nemico di ogni limitazione e di ogni costrizione. Per il momento si contenta ancora di bere birra, ma ben presto berrà sangue come se fosse acqua. Mentre gli altri urlano ferocemente 'à bas les rois!' egli aggiunge a sua volta 'à bas aussi les lois!' "

[16] "Gazzetta renana," 12, 14, 16 aprile 1842, *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Humanismus und Realismus.*

[17] J. H. MACKAY, *Scritti minori di Max Stirner,* Berlino 1898, pp. 71-80: *Einiges Vorläufige von Liebesstaat;* questo articolo sarebbe dovuto uscire nel luglio 1843 sulla "Berliner Monatsschrift" ["Rivista mensile di Berlino"], di L. BUHL, che fu vietata dalla censura; Buhl ne pubblicò gli articoli, con lo stesso titolo e in forma di libro, nel 1844 a Mannheim.

[18] Sull'amore considerato come forma di oppressione sociale cfr. *ibid.,* pp. 77-78:

Dopo aver condannato ogni limitazione imposta all'autonomia dell'individuo da un principio o da una potenza che pretendessero di essere superiori, restava una sola realtà, l'io, un solo principio, il culto dell'io. Facendo cosí dell'egoismo assoluto il solo movente dell'attività umana, Stirner giunse al nichilismo e all'anarchismo.

Mentre i "Liberi" si allontanavano sempre piú dalla lotta politica e sociale, Marx, Engels, Hess e Ruge, orientando la loro azione in senso diametralmente opposto, si sforzavano di unire piú strettamente il pensiero all'azione, la critica alla lotta contro la reazione e, invece di lasciarsi deprimere dalla sconfitta del movimento liberale e dalla soppressione della stampa di opposizione, si accingevano a proseguire coraggiosamente la lotta contro tutti i nemici della democrazia.

Poiché non vi erano ancora partiti politici e non potevano agire che attraverso la stampa, loro prima preoccupazione fu cercare un organo capace di sostituire gli *Annali tedeschi* e la *Gazzetta renana.*

Fu allora che si offrí loro l'"Ufficio letterario" di Zurigo e di Winterthur, fondato da Julius Froebel, che dal 1841 pubblicava le opere dei Giovani Hegeliani censurate in Germania e che, negli anni 1843-44, avrebbe preso il posto di Wigand come editore della letteratura rivoluzionaria.[19]

"Mentre nell'egoismo gli oggetti *esistono* soltanto per me, nell'amore io esisto anche per loro: noi esistiamo gli uni per gli altri... L'amore è fondato su questo principio, che, cioè, ciò che uno fa lo fa per l'altro; la libertà al contrario è fondata sul *principio* che egli lo fa per sé; là è la considerazione per gli altri che mi spinge, qui sono io che spingo me stesso. L'amore è l'espressione estrema e piú bella dell'oppressione di se stessi, la maniera piú gloriosa di annientarsi e di sacrificarsi, la vittoria piú dolce sull'egoismo, ma spezzando la volontà autonoma che in realtà dovrebbe chiamarsi senso autonomo e appetito, esso soffoca la volontà, che soltanto conferisce all'individuo la dignità di uomo libero."

[19] Dr. W. Näf, *Das literarische Comptoir, Zurich und Winterthur*, Berna 1929. Sull'attività dell'"Ufficio letterario" cfr. J. Froebel, *La mia vita*, Stoccarda 1890, I, pp. 96-97: "Dopo i brillanti inizi costituiti dalla pubblicazione delle poesie di Herwegh, dalla Germania affluirono manoscritti all''Ufficio letterario' per sfuggire alla censura. I loro autori rappresentavano quasi tutta la letteratura progressista di opposizione di quell'epoca. Poesie, libelli, dissertazioni, articoli di giornali, tutto ciò che non poteva ottenere o non voleva sollecitare in Germania il permesso di essere stampato, venne a rifugiarsi a Zurigo e a Winterthur."

Vedi anche il rapporto del ministro plenipotenziario Werther al ministro von Bülow, dell'11 aprile 1843: "In questa casa editrice si associano due tendenze: la tendenza radicale pratica della 'Gazzetta renana' e la tendenza teorica degli 'Annali tedeschi'; perciò essa serve di rifugio a tutti gli scritti dell'opposizione prussiana, a quelli del dottor Jacoby come a quelli di Ruge e di B. Bauer, che sono stati o sarebbero censurati in Germania."

La Svizzera che, con Parigi, era già stata il rifugio dei democratici tedeschi dopo le persecuzioni scatenate contro di loro nel 1833, doveva cosí diventare per un certo tempo il centro del radicalismo filosofico e politico tedesco.

Professore di mineralogia a Zurigo, Julius Froebel, aveva partecipato al movimento politico del 1839 provocato dalla nomina di D. F. Strauss a professore nell'università di questa città. Poiché Strauss sotto la pressione degli elementi reazionari aveva dovuto ritirarsi, ne era nata come protesta una recrudescenza dell'agitazione liberale e democratica cui J. Froebel prese parte attiva. Nel 1840 egli aveva fatto la conoscenza di Herwegh che, dopo aver lasciato il Württemberg, si era rifugiato a Zurigo dove scrisse le sue *Poesie di un vivente*. Per pubblicare queste poesie, Froebel alla fine del dicembre 1840, associandosi con un editore di Winterthur, aveva fondato l'" Ufficio letterario " nel quale pubblicava, oltre le opere censurate in Germania, un giornale bisettimanale liberale, *Il messaggero tedesco della Svizzera*, diretto da suo fratello. Nell'ottobre 1842, egli aveva deciso di trasformare questo giornale in rivista, per sostituire gli *Annali tedeschi*, già minacciati di soppressione, e di affidarne la direzione a Herwegh.[20]

Libri, riviste e giornali pubblicati dall'" Ufficio letterario ":

1841: G. HERWEGH, *Le poesie di un vivente.*

1842: L. BUHL, *La questione costituzionale in Prussia.*
ANONIMO (F. ENGELS), *Il trionfo della fede.*
ANONIMO (L. BUHL), *I giornali politici in Germania.*
J. FROEBEL, *F. Rohmer e la sua attività messianica a Zurigo.*
" Il messaggero tedesco della Svizzera " (bisettimanale).
J. JACOBY, *La mia difesa nel processo per alto tradimento.*

1843: A. RUGE, *Anekdota.*
B. BAUER, *La buona causa della libertà e il mio processo.*
J. FROEBEL, " Il repubblicano svizzero."
B. BAUER, *Il cristianesimo rivelato.*
E. BAUER, *Le tendenze liberali in Germania.*
E. BAUER, *La lotta della critica contro la Chiesa e lo Stato.*
G. HERWEGH, *Ventun fogli dalla Svizzera.*
A. RUGE, *Per l'alleanza dei tedeschi e dei francesi.*

1844: J. FROEBEL, *Il reato contro la religione secondo le leggi del cantone di Zurigo.*
A. RUGE e K. MARX, " Annali franco-tedeschi."

[20] " Gazzetta renana," n. 273, 30 sett. 1842, Zurigo, 25 sett.: " Sotto la direzione di HERWEGH il ' Messaggero tedesco ' adempirà perfettamente il suo compito; la sua personalità lo garantisce. Egli è il vero rappresentante della gioventú attuale, in particolare di quella tedesca, di cui condivide le simpatie, le aspirazioni e anche l'entusiasmo che la infiamma." Cfr. *Corrispondenza di G. Herwegh con la fidanzata*, Stoccarda 1906, p. 126, lettera alla fidanzata, gennaio 1843: " Il ' Messaggero tedesco ' senza dubbio dovrà assumere immediatamente il ruolo degli ' Annali tedeschi,' che sono stati vietati, Ruge ha un grande desiderio di venire a stabilirsi egli pure a Zurigo."

Fu questo il motivo del viaggio del poeta attraverso la Germania, alla fine del 1842, per trovarvi dei collaboratori. La sua lettera a Federico Guglielmo IV, nella quale proclamava i suoi sentimenti repubblicani e protestava contro il divieto con cui il re aveva colpito la sua rivista ancora prima che uscisse, aveva provocato nel dicembre 1842 la sua espulsione dalla Prussia e posto fine al suo viaggio, durante il quale, se aveva rotto con i " Liberi," si era invece legato con Ruge, Hess e Marx e aveva cosí reso piú strette le relazioni tra i radicali della Germania e quelli della Svizzera.

Benché l'esistenza della rivista fosse fin da principio gravemente compromessa, Herwegh aveva ottenuto la collaborazione di alcuni radicali tedeschi e aveva raccolto già un certo numero di articoli. Ma poco dopo il suo ritorno a Zurigo fu espulso da questa città, il 3 marzo 1843, e ciò dette il colpo di grazia alla rivista.

Gli articoli da lui raccolti furono pubblicati in seguito, nel luglio 1843, dall'" Ufficio letterario " sotto il titolo di *Ventun fogli dalla Svizzera*[21]; questo titolo era dovuto al fatto che le opere di piú di 20 fogli di stampa in Prussia non erano sottoposte a censura.[22] Il libro aveva piú o meno lo stesso carattere degli *Anekdota*, con una tendenza tuttavia nettamente piú radicale. I principali articoli, oltre a quelli nei quali Hess esponeva la sua concezione del comunismo, erano una aspra critica di Federico Guglielmo IV di F. Engels, un articolo di B. Bauer sulla questione ebraica e alcune poesie di Herwegh.[23]

Senza lasciarsi scoraggiare dalle successive reincarnazioni del *Messaggero tedesco della Svizzera*, Froebel dette le dimissioni da pro-

[21] *Ein und zwanzig Bogen aus der Schweiz*, Verlag vom literarischen Comptoir, Zurich und Winterthur, 1843.

[22] Il provvedimento in favore di queste opere era stato preso con un decreto reale del 4 ottobre 1842.

[23] MOSES HESS, *Sozialismus und Kommunismus; Die eine und ganze Freiheit*; *Philosophie der Tat* [*Socialismo e comunismo; la libertà una e totale; filosofia dell'azione*]. F. ENGELS, *Friedrich Wilhelm IV. König von Preussen* [*Federico Guglielmo IV, re di Prussia*]. B. BAUER, *Die Fähigkeil der heutigen Juden und Christen frei zu werden* [*La capacità degli ebrei e dei cristiani d'oggi di diventar liberi*].

Sulle tendenze dei 'Ventun fogli dalla Svizzera' confronta J. C. BLUNTSCHLI, *Memorie*, Zurigo 1843, p. 341: "Nella casa editrice dell'Ufficio letterario di Froebel comparvero i *Ventun fogli dalla Svizzera* di HERWEGH che indicavano apertamente, qualificandoli come tirannidi, l'una celeste e l'altra terrestre, il cristianesimo e la monarchia all'odio dei popoli e alla distruzione e che attendevano il miglioramento del mondo da una alleanza dello spirito filosofico tedesco, che avrebbe estirpato la religione, e dello spirito politico francese, che si accingeva a realizzare l'eguaglianza e con essa il comunismo."

fessore nel dicembre 1842, per dedicarsi interamente alla politica e prese la direzione di un giornale bisettimanale *Il repubblicano svizzero*.[24]

Scoraggiato come i Giovani Hegeliani radicali dall'atteggiamento ignavo dei liberali tedeschi,[25] Froebel si sforzava di dare alla sua attività riformatrice una base piú solida del liberalismo, evolvendo verso il democratismo. Durante un viaggio a Colonia, nell'estate del 1842, aveva conosciuto Hess e sotto l'influenza di costui si era orientato verso un democratismo sociale con sfumature umanistiche, che gli pareva nei tratti generali confondersi con il comunismo, nel quale egli vedeva la realizzazione della " vera democrazia.'[26]

A dire il vero, il fondo del suo pensiero restò il liberalismo, giacché per lui il problema essenziale era quello della libertà, che a suo parere doveva essere risolto mediante l'azione politica;[27] tuttavia egli stimava altresí necessario che lo Stato, senza modificare la struttura economica e sociale esistente, vale a dire senza abolire la proprietà privata, trovasse un mezzo per garantire a ogni cittadino un'esistenza umana, senza che del resto egli precisasse quale fosse questa esistenza e quali i mezzi per realizzarla.[28]

Questa concezione determinò la linea politica del *Repubblicano svizzero*, cui Froebel impresse una tendenza sempre piú democratica e socialisteggiante, chiedendo la collaborazione di Hess, Bakunin e Engels.

In questo stesso periodo anche Ruge compiva un'analoga evolu-

[24] J. FROEBEL, *Ein Lebenslauf* [*La mia vita*], I, p. 139.

[25] *Ibid.*, p. 100, lettera di Froebel a Wigand, agosto 1843: "Gli individui piú miserabili e piú ripugnanti sono i cosí detti liberali. Chi ha imparato a conoscere fino in fondo questi disgraziati deve avere l'animo ben temprato per continuare a lottare con una tale genia."

[26] BLUNTSCHLI, *I comunisti in Svizzera*, Zurigo 1843, pp. 63-64, lettera di Froebel al comunista Becker, 5 marzo 1843: "Salutate Weitling da parte mia e ditegli che non so ancora in quale misura posso approvare le varie idee comuniste, ma che per il momento sono con tutto il cuore dalla parte del comunismo. Io divido gli uomini in egoisti e comunisti e, da questo punto di vista, mi annovero fra questi ultimi. L'avvenire indicherà in che modo il comunismo potrà realizzarsi, sull'essenziale sono d'accordo con esso."

[27] J. FROEBEL, *La mia vita*, I, p. 142: "Sono sempre stato convinto che l'ordine sociale non è altro che una parte della politica e che le cose non possono stare altrimenti."

[28] J. FROEBEL, *Sistem der sozialen Politik* [*Sistema di politica sociale*], II ed., Mannheim 1847, II, pp. 321 e s. (La prima edizione fu pubblicata sotto lo pseudonimo di C. JUNIUS.)

zione politica. Nauseato, come Froebel, dalla viltà dei liberali tedeschi che non erano insorti contro la soppressione della stampa di opposizione,[29] egli estese la condanna dei liberali a tutta la Germania, secondo lui incapace di liberarsi dal servilismo e anzi compiaciuta del proprio spirito servile. Nel marzo 1843 egli scriveva a Marx: " A cinquanta anni dalla Rivoluzione francese abbiamo visto ripetersi tutti i soprusi del vecchio dispotismo. Non dite che il diciannovesimo secolo non lo sopporterà. I tedeschi hanno risolto questo problema.

" Non soltanto lo sopportano, ma lo sopportano con patriottismo; e noi, che ne arrossiamo, proprio noi sappiamo che se lo meritano. Chi non avrebbe pensato che questa impressionante ricaduta dalla parola al silenzio, dalla speranza alla disperazione, da una condizione quasi umana a una di totale schiavitú, non avrebbe ridestato tutti gli spiriti vitali, fatto montare il sangue al viso a chiunque, e suscitato un grido di sdegno generale?... in realtà questa generazione non è nata per essere libera. Trent'anni di desolazione politica e di un'oppressione cosí degradante che perfino i pensieri e i sentimenti degli uomini erano sorvegliati e regolati dalla polizia segreta, dalla censura, hanno lasciato la Germania, dal punto di vista politico, piú a zero di quanto non sia mai stata." [30]

Ingannato nelle sue speranze, disgustato dalla incapacità dei liberali e esasperato contro la reazione di cui era già stato vittima all'epoca delle persecuzioni contro i demagoghi, e che adesso lo obbligava ad andare in esilio, Ruge inclinava verso un antipatriottismo, che per un certo periodo avrebbe dominato il suo pensiero.[31]

[29] Wigand scrisse a Ruge mandandogli gli *Epigoni*: " Nella nostra cara patria allora vi erano appena 300 uomini che fossero sul serio indignati per quella soppressione brutale (degli 'Annali tedeschi')." (O. WIGAND, *Gli epigoni*, Lipsia 1846.)

[30] K. MARX, *Un carteggio del 1843* cit., pp. 12-17, lettera di Ruge a Marx, marzo 1853. [MEGA, I, vol. I¹, pp. 558-560.]

[31] A. RUGE, *Polemische Briefe* [*Lettere polemiche*], Mannheim 1847, pp. 252 e 256, lettera a Prutz: " Il patriottico e l'umano si oppongono. Il suddito privato di ogni diritto politico è patriota, sarebbe umano in uno Stato fatto di cittadini liberi... La liquidazione del patriottismo e la sua sostituzione con l'umanesimo è il problema fondamentale che la libertà pone all'epoca attuale."

Cfr. K. MARX, *Un carteggio del 1843* cit., p. 36, lettera di Ruge a Marx, agosto 1843. [MEGA, I, vol. I¹, p. 572.]

Cfr. B. BAUER, *Storia completa della lotta dei partiti in Germania dal 1842 al 1846*, Charlottenburg 1847, I, pp. 295-296. Citazione tratta dalla rivista di Lipsia " Le Rose," nº 248, 13 dic. 1843, p. 1983, relativa ad un discorso tenuto da Ruge a Dresda nel novembre 1843: " È comprensibile che Ruge sia irritato di ciò che ha dovuto sopportare in Germania ed è naturale che si sia sentito oppresso dallo stato di cose re-

Come Froebel, egli passò allora dal liberalismo al democratismo. Nel suo ultimo articolo sugli *Annali tedeschi* del 2 gennaio 1843, *Autocritica del liberalismo*, egli aveva respinto il liberalismo, pensando che adesso bisognava sostituirlo con il democratismo, da lui concepito nella forma dell'umanesimo di Feuerbach e che, a suo parere, avrebbe dovuto essere realizzato con l'alleanza della Germania con la Francia, del paese del pensiero razionale con quello dell'energia combattiva.

Egli aveva proclamato la necessità di questa alleanza, già propugnata da Heine e da Hess e considerata da Feuerbach come il solo mezzo per fondare una nuova filosofia,[32] nel suo articolo *La filosofia del diritto di Hegel e la critica del nostro tempo.*[33]

Rendendosi conto, dopo la soppressione degli *Annali tedeschi* seguita da quella della *Gazzetta renana*, che ormai era inutile tentare di fondare in Germania un nuovo organo di opposizione radicale,[34] aveva pensato in un primo momento di stabilirsi a Zurigo[35] per pubblicarvi con Marx gli *Annali tedeschi* in una nuova forma,[36] ovvero per trasformare eventualmente il *Messaggero tedesco della Svizzera* in nuovi *Annali tedeschi.*[37]

Marx, che egli aveva messo al corrente delle sue intenzioni, ac-

gnante nel nostro paese; tuttavia da un filosofo, da un pubblicista tedesco, bisognerebbe attendersi che egli fissi un limite ragionevole al suo cattivo umore, quando parla della situazione in Germania, e non si lasci andare a un disprezzo totale della nostra patria comune."

[32] L. Feuerbach, *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*, in *Princìpi della filosofia dell'avvenire*, Torino 1946, p. 60: "Il vero filosofo, cioè quel filosofo il cui pensiero voglia essere coerente con la vita e con l'umanità che è in lui, deve essere d'origine gallo-germanica."

[33] "Annali tedeschi," 13 agosto 1842, p. 767. Vedi ancora A. Ruge, *Per l'alleanza dei tedeschi e dei francesi*, Literarisches Comptoir, Zurigo e Winterthur, 1843.

[34] Agli "Annali tedeschi" dovevano succedere riviste molto piú moderate come gli "Jahrbücher der Gegenwart" ["Annali dei tempi moderni"], fondati nel 1843 da A. Schwegler (1819-1857), professore di storia a Tubinga.

[35] *Corrispondenza di G. Herwegh con la fidanzata*, Stoccarda 1906, p. 126, lettera di Herwegh alla fidanzata, genn. 1843.

[36] A. Ruge, *Corrispondenza*, I, p. 295, lettera di Ruge a L. Ruge, 3 genn. 1843: "Marx è un grande intelletto, egli ha molte preoccupazioni per il suo avvenire, specialmente per il suo immediato avvenire. Perciò la continuazione degli 'Annali' con la sua collaborazione è una cosa che va da sé. Wigand vuol conservare l'onore di restare '*à la hauteur*' e mi prega di continuare con Marx la pubblicazione degli 'Annali" in Svizzera, con le modifiche richieste dalle circostanze."

[37] *Ibid.*, I, p. 196, lettera di Ruge a Prutz, 25 gennaio 1843: "Voglio vedere che cosa ne sarà del 'Messaggero.' In seguito potrà essere utilizzato per trasformarlo in 'Annali tedeschi.'"

cettò tanto piú volentieri la proposta di collaborare con lui alla pubblicazione di una rivista radicale in Svizzera, in quanto, dopo il divieto della *Gazzetta renana*, era deciso a non pubblicare piú niente in Germania sotto il controllo della censura, che, come egli diceva, portava lo scrittore, con il continuo dissimulare i propri pensieri cui lo costringeva, a falsificare se stesso.[38]

D'altra parte la soppressione della *Gazzetta renana* lo aveva lasciato senza entrate in un momento particolarmente critico. Fidanzato da sette anni, avrebbe voluto sposarsi; tanto piú che Jenny da quando era fidanzata era stata esposta alle angherie di certi parenti pietisti e reazionari e anche di alcuni della famiglia Marx, soffrendone molto.[39] In gennaio si era recato a Treviri dalla madre con lo scopo di poter disporre della parte di eredità che gli veniva da suo padre. Nonostante la situazione precaria in cui era, la madre gli aveva negato ogni sussidio e ogni aiuto e ciò portò alla loro rottura.[40]

Sollecitato sia da Herwegh che da Ruge a partecipare alla redazione del *Messaggero tedesco della Svizzera* o ad una nuova edizione degli *Annali tedeschi*[41] — Ruge per un certo tempo pensò che avreb-

[38] MEGA, I, vol. I², p. 294, lettera di Marx a Ruge, 25 gennaio 1843: "Se in questo modo si combinasse che io possa redigere a Zurigo il 'Messaggero tedesco' con Herwegh, la cosa mi andrebbe. In Germania non c'è piú niente da fare per me, è un paese dove ci si corrompe da se stessi... Lavoro a parecchie cose che in Germania non potrebbero essere né tollerate da un censore, né accettate da un libraio e che piú in generale vi si rivelano impossibili."

[39] *Ibid.*, p. 307, lettera di Marx a Ruge, 13 marzo 1843: "Infine, voglio rendervi partecipe anche di un mio progetto personale. Quando avremo firmato il contratto andrò a Kreuznach e mi sposerò. Senza alcun romanticismo posso dirvi che sono preso dalla testa ai piedi e che amo nel modo piú serio possibile. Adesso sono fidanzato da piú di sette anni e la mia fidanzata ha sostenuto per me le lotte piú dure, con grave danno per la sua salute, in parte contro i suoi parenti pietisti e aristocratici, per i quali il signore in cielo e il signore di Berlino sono oggetto della stessa venerazione, in parte contro la mia stessa famiglia nella quale si sono insinuati alcuni clericali e altri miei nemici giurati. La mia fidanzata ed io abbiamo sostenuto per anni una tale somma di lotte inutili ed estenuanti, da lasciarci indietro altre persone che, tre volte piú anziane di noi, si riempiono la bocca della 'loro esperienza,' termine particolarmente caro ai nostri partigiani del 'giusto mezzo.'"

[40] MEGA, I, vol. I², p. 294, lettera di Marx a Ruge, 25 gennaio 1843: "Mi sono guastato con la mia famiglia e finché mia madre sarà viva non ho il diritto di disporre della mia parte di eredità."

Vedi anche *Corrispondenza di G. Herwegh con la fidanzata*, p. 162, lettera di Herwegh alla fidanzata, 30 gennaio 1843: "A quanto pare Marx si trova in una situazione difficile. Un litigio familiare lo ha lasciato senza risorse, per di piú è fidanzato con una ragazza che ha sofferto enormemente per causa sua e che egli non vuole abbandonare."

[41] *Ibid.*, p. 302, lettera di Herwegh a Marx, 17 febb. 1843: "Sollecito la vostra

be potuto collaborare ad ambedue [42] — Marx si decise finalmente per Ruge.

Questi gli aveva scritto che Wigand insisteva perché gli *Annali* uscissero di nuovo in Svizzera; lo informava in pari tempo che voleva dare agli *Annali* un carattere nuovo e che, come aveva proposto a Wigand, pensava di assicurargli, come condirettore, un compenso minimo di 100 luigi d'oro (550 talleri), non compreso ciò che gli sarebbe stato pagato per gli articoli.[43]

A dire il vero Ruge affrontava questa nuova impresa con uno stato d'animo del tutto diverso da quello di Marx. Questi riconosceva, come Ruge, la situazione miserabile in cui la Germania si trovava; [44] ma invece di abbandonarsi come lui al pessimismo ed allo scorag-

piú attiva collaborazione al 'Messaggero tedesco.' Uscirà in ogni modo e mi piacerebbe ricevere vostri articoli già per il primo trimestre."

Ancora *ibid.*, p. 295, lettera di Ruge a Marx, 1 febb. 1843.

[42] RUGE, *Corrispondenza*, I, p. 303, Ruge a Herwegh, 8 marzo 1843: "Voi sapete che Marx lascia la 'Gazzetta renana.' Cosí sarebbe possibile per voi farlo partecipare alla redazione del 'Messaggero.' Io non ho rinunciato a continuare a pubblicare gli 'Annali' con la sua collaborazione."

[43] MEGA, I, vol. I², pp. 295-296, lettera di Ruge a Marx, 1 febbraio 1843: "Ho accolto con prontezza la vostra offerta di redigere il 'Messaggero' e scriverò, proprio a Herwegh, che trovo questa offerta eccellente per lui e per Froebel... anche Wigand pensa che sarebbe bene che Prutz andasse a Zurigo e che Herwegh finalmente collaborerebbe volentieri con lui. Wigand invece vorrebbe continuare a pubblicare gli 'Annali' in Svizzera e ritiene che le due riviste potrebbero benissimo coesistere, come avrebbero dovuto fare senza il divieto degli 'Annali.' Ciò è assolutamente certo. Basta soltanto cambiare il titolo degli 'Annali' e trasformarli in una rivista analoga alla 'Revue Indépendante.' Ho proposto a Wigand di dirigerla con voi e di fare in modo che vi sia garantito uno stipendio minimo di 100 luigi d'oro (550 talleri) come condirettore, non compresa la remunerazione per i vostri articoli. Non voglio nascondervi che Wigand è restio a lasciarsi strappare da Froebel e Herwegh (che si metterà con Froebel) la gloria di essere l'editore piú progressista e di pubblicare i libri piú avanzati. Il 'Messaggero' deve tentare di sostituire la 'Gazzetta renana,' mentre noi saremo l'artiglieria pesante della filosofia, tuttavia ciò deve avvenire in una forma assolutamente nuova. Una cosa è certa, cioè che bisognerà discutere prima di tutto le questioni riguardanti le crisi politiche e la trasformazione in atto della coscienza pubblica, e questa è un'impresa molto delicata." Vedi A. RUGE, *Corrispondenza*, I, p. 297, Ruge a Fleischer, 17 febb. 1843: "Fra poco faremo stampare gli 'Annali' all'estero in una forma rinnovata e piú concentrata. A questo proposito mi sono inteso con Marx che lascia Colonia."

[44] K. MARX, *Un carteggio del 1843* cit., p. 11, "Annali franco-tedeschi," lettera di Marx a Ruge: "Sono in viaggio attraverso l'Olanda. A quanto posso vedere dai giornali locali e francesi, la Germania è sprofondata giú nel fango e vi sprofonderà ancor piú. Le assicuro che anche ad essere ben lontani dal provare l'orgoglio nazionale, senza dubbio si prova la vergogna nazionale, perfino in Olanda... L'abito di parata del liberalismo è caduto, ed agli occhi di tutto il mondo, sta in tutta la sua nudità il piú repellente dispotismo." [MEGA, I, vol. I¹, p. 557.]

giamento, spinto dai suoi sentimenti democratici e rivoluzionari, sentiva un accresciuto desiderio di combattere.[45] A Ruge, che affermava che non c'era piú niente da sperare da una Germania corrotta e marcia a causa della reazione, obiettava che proprio l'aggravarsi della reazione apriva nuove prospettive rivoluzionarie.[46] Egli indicava come le contraddizioni interne avrebbero portato inevitabilmente a una crisi rivoluzionaria, che sarebbe scoppiata in condizioni piú favorevoli di quelle che avevano provocato la Rivoluzione francese. Analizzando questa nuova prospettiva rivoluzionaria, Marx la considerava non piú come una lotta tra la borghesia e la reazione assolutistica e feudale ma come una lotta di classe del proletariato contro la borghesia, ed era, questo, un preannuncio del suo prossimo passaggio al comunismo.

Egli pensava infatti che la crisi prossima sarebbe stata provocata non dalle contraddizioni insite nel vecchio sistema, dall'opposizione tra il regime assolutistico e feudale e la borghesia in ascesa, bensí dalle nuove contraddizioni sorte dallo sviluppo del regime capitalistico.[47]

[45] MEGA, I, vol. I², p. 294, lettera di Marx a Ruge del 23 gennaio 1843: "È duro adempiere un compito da servo, anche per la libertà e battersi a colpi di spillo invece di lottare a colpi di bastone."

[46] K. MARX, *Un carteggio del 1843* cit., pp. 18-25, lettera di Marx a Ruge, Colonia, maggio 1843. [MEGA, I, vol. I¹, pp. 561-566.]

Ibid., p. 18: "La sua lettera, carissimo amico, è una buona elegia, un canto funebre che toglie il respiro; ma politicamente non vale proprio nulla... Lasciate che i morti seppelliscano e piangano i loro morti. Al contrario è invidiabile essere i primi ad entrare vivi nella nuova vita; questa deve essere la nostra sorte." [MEGA, vol. cit., p. 561.]

Ibid., p. 19: "Il mondo dei filistei è *il mondo politico degli animali*... il *mondo disumanizzato.*" [MEGA, vol. cit., p. 562.]

Ibid., p. 22: "Quando si arriva al mondo politico degli animali, non vi sono reazioni se non entro i suoi confini, e non è possibile alcun progresso, se non si abbandona la sua base e non si passa al mondo umano della democrazia." [MEGA, vol. cit., p. 564.]

Ibid., p. 24: "Non dirà che valuto troppo il presente; e se tuttavia non dispero di esso è soltanto perché la sua situazione disperata mi riempie di speranza." [MEGA, vol. cit., p. 565.]

[47] *Ibid.*, pp. 24-25, lettera di Marx a Ruge, Colonia, maggio 1843. "Richiamo la sua attenzione sul fatto che i nemici del filisteismo (con ciò Marx intende il modo di vita borghese), in una parola tutti gli uomini che pensano e soffrono, sono giunti ad una intesa per la quale in passato mancavano loro totalmente i mezzi, e che perfino il sistema passivo di moltiplicazione degli antichi sudditi arruola ogni giorno nuove reclute al servizio dell'umanità. Il sistema dell'industria e del commercio, della proprietà e dello sfruttamento degli uomini, ancor piú rapidamente dell'aumento della popolazione, conduce però all'interno della società attuale ad una rottura che il vecchio sistema non può sanare..." [MEGA, vol. cit., p. 565.]

Questa concezione dell'azione politica, da condurre in una nuova prospettiva rivoluzionaria, spiega le sue idee sul carattere che la rivista avrebbe dovuto assumere e sulla funzione che essa avrebbe dovuto svolgere.

Mentre Ruge, senza dubbio, si sarebbe contentato di modificare gli *Annali*, conferendo loro un tono piú radicale, pur conservandone il loro carattere filosofico, Marx pensava di trasformarli completamente, dando loro un carattere essenzialmente politico, associando al radicalismo filosofico tedesco il radicalismo politico francese. Questa alleanza, che era propugnata anche da Ruge ma nella prospettiva di accentuare il radicalismo filosofico della rivista, doveva avere per Marx un carattere soprattutto politico e sociale, mediante l'unione piú efficace della forza del pensiero con quella dell'azione.

Per realizzare questo principio nuovo, il solo capace a parer suo di rigenerare completamente gli *Annali tedeschi*, propose a Ruge di cambiarne il titolo in quello di *Annali franco-tedeschi* e di pubblicarli a Strasburgo, che per la sua posizione costituiva, in qualche modo, un tratto d'unione tra la Germania e la Francia e con ciò stesso assumeva il valore di un simbolo.[48]

Ruge approvò il progetto,[49] non restava che trovare un editore, giacché Wigand, di cui Ruge poco prima aveva scritto a Marx che non voleva privarsi dell'onore di pubblicare i nuovi *Annali*, adesso si tirava indietro. Allora Ruge e Marx si misero in rapporto con Froebel, che si dichiarò disposto ad assumersi la pubblicazione degli *Annali franco-tedeschi*. In maggio il lavoro preparatorio era già ad un grado molto

[48] MEGA, I, vol. I², p. 307, Marx a Ruge, Colonia, 13 marzo 1843: "Per quanto riguarda il nostro piano vi dirò che cosa attualmente ne penso. Quando Parigi fu conquistata, alcuni proposero di mettere alla testa del paese un figlio di Napoleone con una reggenza, altri proposero Bernadotte, altri infine Luigi Filippo. Ma Talleyrand rispose: 'Luigi XVIII o Napoleone. Ciò ha valore di principio, il resto è solo intrigo.' Per parte mia anche io definirei ogni altro luogo piuttosto che Strasburgo (o tutt'al piú la Svizzera) non come un principio ma come un intrigo. Libri di piú di venti fogli di stampa non sono fatti per il popolo. Tutto quello che si può arrischiare in questo campo sono dei quaderni mensili. Se gli 'Annali' fossero autorizzati nuovamente, tutto quello che potremmo fare sarebbe di dare una pallida ripetizione della rivista scomparsa e ciò oggi non basta. Invece pubblicare degli 'Annali franco-tedeschi' sarebbe un principio, un avvenimento coerente, un'impresa per la quale ci si può entusiasmare."

[49] *Ibid.*, p. 306, lettera di Ruge a Marx, Dresda, 8 marzo 1843: "Sono assolutamente d'accordo con voi su Strasburgo e i francesi. Devo confessarvi che sono immensamente allettato dall'idea di contribuire personalmente a questo ravvicinamento e di favorire l'amicizia tra le due nazioni con un organo che sia nostro."

avanzato e Marx andò a Dresda, con Froebel, per regolare con Ruge l'organizzazione definitiva della rivista.[50]

Benché avesse una concezione piú chiara di Ruge della situazione politica e sociale e della lotta da condurre, anche Marx non si rendeva ancora abbastanza bene conto del fine da raggiungere, poiché stava modificando completamente le sue concezioni filosofiche, politiche e sociali. Per questo, ancora nel settembre del 1843, scriveva a Ruge: " Se non quanto al 'donde,' regna però tanto maggior confusione quanto al 'verso dove.' Ciascuno dovrà confessare a se stesso non soltanto che si è manifestata una anarchia generale tra i riformatori, ma che egli stesso non ha una visione esatta di ciò che si deve fare." [51]

Questo periodo era un periodo di fermento e di crisi per i Giovani Hegeliani, che stavano rompendo con il liberalismo. Una grande confusione dottrinale regnava allora tra loro. La filosofia critica era fallita nel tentativo di riformare lo Stato, e il culto dello Stato ereditato da Hegel, che fino ad allora aveva determinato la loro azione politica, appariva loro come un'esca, dato il carattere sempre piú reazionario assunto dal governo prussiano; il liberalismo si dimostrava incapace di dare una soluzione soddisfacente alle questioni politiche e sociali che essi ponevano; il socialismo infine si presentava, esso stesso, piú come un nuovo problema che come una risposta a tali problemi.

In questa confusione un solo punto luminoso, una sola certezza, la dottrina di Feuerbach, che, nelle sue *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia* e nei suoi *Princípi della filosofia dell'avvenire*, mostrava loro come, attraverso un completo rovesciamento della filosofia hegeliana, fosse possibile arrivare a risolvere i problemi essenziali.[52]

Contrariamente ai " Liberi," Feuerbach con una critica radicale dell'idealismo, ispirata alla sua critica della religione, cercava di unire il pensiero all'essere, l'uomo alla natura.

Nella sua analisi dell'essenza del cristianesimo, aveva indicato che

[50] Ruge, *Corrispondenza*, I, p. 307, lettera a L. Ruge, 3 maggio 1843: "Froebel e Marx verranno in questi giorni. Con Marx voglio pubblicare la 'Rivista radicale,' vedremo qui in che modo farlo."

[51] K. Marx, *Un carteggio del 1843* cit., p. 37, lettera di Marx a Ruge, sett. 1843. [Mega, I, vol. I^{1}, p. 573.]

[52] Le *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* [*Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*], furono pubblicate nel marzo del 1843 sugli "Anekdota"; i *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [*Princípi della filosofia dell'avvenire*], furono pubblicati poco dopo, nel luglio 1843, in forma di opuscolo presso il Literarisches Comptoir di Zurigo e Winterthur.

nella religione avviene un'inversione reciproca dei rapporti reali tra l'uomo e Dio e che l'uomo, che crea Dio alienando in lui le qualità eminenti della specie umana, diventa, a causa di questa alienazione, il prodotto, la creazione di Dio. Applicando questa critica alla filosofia speculativa egli mostrava come, mediante un analogo rovesciamento dei rapporti tra il soggetto e l'attributo, la filosofia speculativa trasforma l'idea, che è il prodotto dello spirito umano, nell'elemento creatore e regolatore del mondo.

Questo attacco di Feuerbach alla filosofia idealistica si ispirava a considerazioni non soltanto filosofiche ma anche politiche. La sua critica dell'idealismo, che seguiva alla critica della religione, si spiegava infatti in gran parte con la funzione politica che la filosofia idealistica aveva allora in Germania dove, come la teologia, serviva di giustificazione e di sostegno alla reazione.[53]

La filosofia idealistica, diceva Feuerbach, in particolare la filosofia hegeliana, è l'ultima forma di teologia.[54] Essa infatti trasferisce l'essenza dell'uomo e quella della natura nell'idea assoluta, che diventa l'elemento creatore del mondo, mentre l'uomo e la natura, privati della loro realtà, sono ridotti a non essere altro che esteriorizzazioni, manifestazioni dell'idea.[55] Hegel, a dire il vero, aveva tentato di realizzare la sintesi del razionale e del reale nell'idea concreta, ma questa sintesi era illusoria, perché l'elemento concreto non aveva realtà propria,[56] e lo sviluppo dell'uomo e quello della natura ricondotto allo svi-

[53] K. Marx e F. Engels, *La sacra famiglia*, Roma, 1954, p. 138: "*Feuerbach* dalla lotta contro la teologia speculativa fu tratto alla lotta contro la *filosofia speculativa*, proprio perché riconobbe nella speculazione l'ultimo puntello della teologia..." [Mega, I, vol. III, p. 303.]

[54] L. Feuerbach, *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia* in *Princìpi della filosofia dell'avvenire* cit., pp. 51-52: "L'esame della teologia è l'essere trascendente, l'essere dell'uomo posto al di fuori dell'uomo; l'essere della logica di Hegel è il pensiero trascendente, il pensiero dell'uomo posto al di fuori dell'uomo."

Ibid., p. 52: "Lo 'spirito assoluto' è lo 'spirito staccato dal mondo' della teologia, che si aggira ancora come un fantasma nella filosofia di Hegel."

Princìpi della filosofia dell'avvenire, p. 2, § 5: "La filosofia speculativa è la teologia vera, conseguente e razionale."

Ibid., p. 78, § 9: "Gli attributi o predicati essenziali dell'essere divino sono gli attributi o predicati essenziali della filosofia speculativa."

[55] L. Feuerbach, *Tesi provvisorie* cit., in *op. cit.*, p. 53: "Astrarre vuol dire porre l'essenza della natura al di fuori della natura, l'essenza dell'uomo al di fuori dell'uomo, l'essenza del pensiero al di fuori dell'atto del pensiero. La filosofia di Hegel ha estraniato l'uomo da se stesso, avendo fatto appoggiare tutto il sistema su questi atti di astrazione."

[56] L. Feuerbach, *Princìpi della filosofia dell'avvenire* cit., p. 105, § 24: "Peral-

luppo dell'idea avveniva su di un piano concettuale all'interno dello spirito, giacché questo, esteriorizzando la sua essenza, poteva soltanto realizzare delle astrazioni.[57] Ciò spiega perché in Hegel la storia del mondo si riduca allo sviluppo della logica.[58]

Feuerbach allargava questa critica della filosofia idealistica e della teologia al panteismo, la cui debolezza, egli diceva, era di negare la teologia mettendosi sul suo stesso piano, riconducendo tutto alla divinità;[59] applicava questa critica anche alla filosofia dei Giovani Hegeliani che, pur avendo il merito di superare l'idealismo oggettivo ri-

tro un essere che non è distinto dal pensiero, un essere che è soltanto un predicato o un attributo della ragione, è un essere astratto, un essere puramente pensato, in realtà non è un essere. L'identità di pensiero ed essere esprime perciò soltanto l'identità del pensiero con se stesso. In altre parole: il pensiero assoluto non esce fuori di sé per andare verso l'essere."

Ibid., § 30, p. 110: "L'osservazione che soltanto il concetto concreto, vale a dire il concetto che porta in sé la natura del reale, è il concetto vero, esprime il riconoscimento della verità del concreto, o, che è lo stesso, del reale. Però, siccome in precedenza è stato presupposto che il concetto, cioè l'essenza stessa del pensiero, sia l'essere assoluto, il solo vero essere, ne viene che il reale può essere riconosciuto soltanto in modo indiretto, vale a dire può essere riconosciuto solo in quanto sia il predicato reale e necessario del concetto. Hegel è realista, ma realista meramente idealistico o, meglio, astratto, realista facendo astrazione da ogni realtà."

[57] L. Feuerbach, *Tesi provvisorie* cit., in *op. cit.*, pp. 62-63: "La filosofia hegeliana è il superamento del contrasto tra pensiero ed essere... ma, si badi, è il superamento del contrasto nell'interno del contrasto stesso, cioè nell'interno di uno dei due elementi, ossia del pensiero. In Hegel il pensiero è l'essere, o meglio, il pensiero è il soggetto, l'essere il predicato. La logica è il pensiero nel proprio elemento, ovvero il pensiero che pensa se stesso, il pensiero come soggetto senza predicato ovvero il pensiero che è nello stesso tempo soggetto e predicato di se stesso. Ma il pensiero nel proprio elemento è ancora il pensiero astratto: perciò non fa che realizzare ed estrinsecare se stesso. Il pensiero cosí realizzato ed estrinsecato è la natura, in generale la realtà, l'essere. Ma che cosa è in questa realtà la vera realtà? Secondo Hegel, ancora una volta il pensiero, che non tarda a staccare un'altra volta da sé il predicato della realtà, per rimettere innanzi la mancanza di predicati come la sua vera essenza. Ma proprio perciò Hegel non è giunto all'essere in quanto essere, all'essere libero, per sé stante, felice in se stesso. Hegel ha pensato gli oggetti unicamente come predicati del pensiero che pensa se stesso."

Cfr. *Principi della filosofia dell'avvenire* cit., 29, p. 111.

[58] L. Feuerbach, *Tesi provvisorie* cit., in *op. cit.*, p. 51: "La logica di Hegel è una teologia razionalizzata e modernizzata, è una teologia ridotta a logica. La logica è, come l'essere divino della teologia, la somma ideale o astratta di tutte le realtà, cioè di tutte le determinazioni e di tutte le cose finite."

[59] L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire* cit., § 15, p. 88: "Il panteismo è l'ateismo teologico, il materialismo teologico, la negazione della teologia dal punto di vista stesso della teologia, perché fa della materia, che è la negazione di Dio, un predicato o un attributo dell'essere divino. Chi fa della materia un attributo di Dio, la considera come un essere divino."

portando il pensiero al soggetto pensante, all'autocoscienza,[60] aveva egualmente il difetto di separare questa dall'uomo pensante e di farne una astrazione.[61]

Per arrivare ad una concezione vera del mondo, egli diceva, bisogna partire, rovesciando la filosofia idealistica — in particolare la dottrina di Hegel [62] — non dall'idea ma dalla natura e dall'uomo, concepiti nella loro realtà concreta.[63] Non l'idea deve costituire il fondamento della filosofia, bensí l'essere sensibile, la natura e l'uomo considerato nei suoi rapporti con la natura.

Infatti è possibile comprendere l'essenza dell'uomo soltanto se, invece di ridurlo al pensiero astratto, lo si considera cosí come è e vive veramente; soltanto ciò permette di risolvere anche i problemi posti dalla filosofia, giacché è l'uomo concreto che costituisce l'esistenza reale della libertà, della personalità, dello Stato, del diritto, che, separati da lui, sono astrazioni pure: e ogni speculazione fatta al di fuori dell'uomo è necessariamente vacua e senza oggetto.[63 bis] Perciò

[60] *Ibid.*, § 37, pp. 122-123: "La filosofia moderna ha cercato un punto di partenza che fosse immediatamente certo... Perciò... ha fondato la filosofia sull'auto-coscienza; ossia al posto dell'essere solamente pensato, al posto di Dio... ha messo l'essere pensante, l'io, lo spirito autocosciente..."

[61] *Ibid.*, § 37, p. 123: "Purtroppo però anche l'autocoscienza della filosofia moderna è di nuovo soltanto un essere pensato, raggiunto mediante l'astrazione, ed è quindi anch'essa dubitabile."

L. Feuerbach, *Tesi provvisorie* cit., in *op. cit.*, pp. 65-66: "Se si traduce il nome della nuova filosofia, il nome 'uomo,' col nome 'auto-coscienza,' si interpreta la nuova filosofia nel senso della vecchia, la si fa retrocedere al vecchio punto di vista, dato che l'autocoscienza della vecchia filosofia, in quanto disgiunta dall'uomo, è un'astrazione senza realtà. L'uomo è l'autocoscienza."

[62] L. Feuerbach, *Princìpi della filosofia dell'avvenire* cit., § 19, p. 97: "La filosofia di Hegel rappresenta il compimento della filosofia moderna. S'intende quindi che la necessità storica e la giustificazione di una nuova filosofia si riattaccano principalmente ad una critica di Hegel."

Tesi provvisorie cit., in *op. cit.*, p. 59: "Il metodo proprio della critica riformatrice della filosofia speculativa in generale non si distingue da quello già applicato nella filosofia religiosa. Noi siamo sempre in grado di ridurre il predicato a soggetto, e in quanto soggetto di farne un oggetto o principio; basta dunque che noi capovolgiamo la filosofia speculativa, e allora avremo finalmente la verità messa a nudo, la pura, la schietta verità."

[63] *Ibid.*, p. 56: "Il cammino che sinora ha percorso la filosofia speculativa dall'astratto al concreto, dall'ideale al reale, è un cammino alla rovescia. È una via per la quale non si giunge mai alla realtà vera ed oggettiva, ma sempre e soltanto alla realizzazione delle proprie astrazioni, e quindi mai alla vera libertà dello spirito."

[63 bis] L. Feuerbach, *Princìpi della filosofia dell'avvenire* cit. § 51, p. 135: "L'unità di pensiero ed essere ha un senso ed è vera, soltanto se si concepisce l'uomo come il fondamento e il soggetto di questa unità."

Tesi provvisorie cit., in *op. cit.*, p. 67: "Ogni speculazione intorno al diritto,

la filosofia deve abbandonare la speculazione astratta, per appoggiarsi alle scienze della natura che a loro volta debbono unirsi alla filosofia; questa unione sarà piú feconda dell'alleanza esistita fino ad ora tra la filosofia e la teologia.[64]

Da questa critica della religione e della filosofia idealistica, Feuerbach sviluppava una dottrina sociale, quella dell' "umanesimo." La critica della religione gli aveva mostrato che il difetto essenziale della religione era di separare l'uomo dalla collettività umana, alienando in Dio le qualità eminenti della specie. Spogliando in questo modo l'uomo della sua essenza, la religione lo trasforma in un individuo isolato ed egoista, contrariamente alla sua vera natura costituita dalla vita collettiva, dalla vita della specie. Infatti solo nelle relazioni con gli altri l'uomo è veramente se stesso e realizza la propria essenza.[65]

Per realizzare la vita collettiva, la sola conforme alla natura umana, bisogna restituire all'uomo il suo vero essere e dargliene coscienza, reintegrando in lui, con l'abolizione della religione, le qualità della specie alienata in Dio. Liberandosi dall'egoismo e dall'individualismo, l'uomo allora si integrerà nella comunità umana divenuta — poiché ha cessato di essere come nella religione una illusione trascendentale — l'espressione vera della vita collettiva, ed egli eleverà a legge suprema della sua vita non piú l'amore per Dio ma l'amore per

alla volontà, alla libertà, alla personalità, che sia senza l'uomo, al di fuori o addirittura al di sopra dell'uomo, è una speculazione priva di unità, di necessità, di sostanza, di fondamento, di realtà. L'uomo è l'esistenza della libertà, è l'esistenza della personalità, è l'esistenza del diritto."

[64] *Ibid.*, p. 67: "La filosofia deve un'altra volta congiungersi con la scienza naturale, e la scienza naturale con la filosofia. Questa unione fondata sopra un reciproco bisogno e sopra un'intima necessità, sarà piú duratura, piú fortunata e piú fruttuosa che non la 'mésalliance' sino ad ora in vigore tra la filosofia e la teologia."

[65] L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire* cit., § 59, p. 139: "L'uomo singolo, considerato in se stesso, non racchiude l'essenza dell'uomo in sé, né in quanto essere morale, né in quanto essere pensante. L'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunione, nell'unità dell'uomo con l'uomo: ed è tale unità che si appoggia sulla realtà della differenza tra l'io e il tu."

Ibid., § 60, p. 139: "La solitudine è finitezza e limitatezza; la comunione è libertà e infinitudine. L'uomo considerato per se stesso è uomo nel senso abituale della parola; l'uomo con l'uomo, ossia l'unità dell'io e del tu, è Dio."

Ibid., § 63, p. 140: Il mistero della trinità "è il mistero della vita collettiva e sociale, il mistero intorno alla necessità del tu per l'io: esso rappresenta la verità dell'affermazione che nessun essere... considerato soltanto in se stesso, può essere vero, perfetto, assoluto, e che l'inveramento e la perfezione di un essere consiste soltanto nella unione, nella unità degli esseri simili per natura. Dunque, il principio supremo ed ultimo della filosofia è l'unità dell'uomo con l'uomo."

l'umanità.[66] Questa rigenerazione dell'umanità, questo umanesimo nuovo deve essere l'opera comune dei francesi e dei tedeschi, il frutto dell'unione della teoria e dell'azione pratica.[67]

Il merito fondamentale di Feuerbach era di sviluppare, nella lotta contro la religione e l'idealismo, le tesi essenziali del materialismo, ponendo il primato della realtà oggettiva del mondo esterno, concreto e sensibile, che esiste indipendentemnte dal pensiero e anteriormente ad esso.[68]

Respingendo l'idealismo soggettivo dei Giovani Hegeliani oltre che l'idealismo oggettivo di Hegel, Feuerbach superava la filosofia critica, che aveva sottolineato la contraddizione inerente alla filosofia hegeliana tra il sistema politico reazionario e la dialettica rivoluzionaria, attaccava le basi stesse di questa filosofia e ne operava il rovesciamento; ciò doveva determinare il crollo della dottrina di Hegel nel suo complesso. La sua critica all'idealismo si ispirava essenzialmente al sensismo inglese e francese. Egli fondava il proprio materialismo sulla certezza del mondo esterno dato dai sensi. Non è possibile, egli diceva, comprendere l'essenza della natura e dell'uomo se non li si con-

[66] *Ibid.*, § 7, p. 71: "Il compito dell'età moderna è stato quello di realizzare ed umanizzare Dio, vale a dire di trasformare e risolvere la teologia in antropologia."

[67] L. Feuerbach, *Tesi provvisorie* cit., in *op. cit.*, p. 60: "Il vero filosofo, cioè quel filosofo il cui pensiero voglia essere coerente con la vita e con l'umanità che è in lui, deve essere d'origine gallo-germanica... Il cuore, che è il principio femminile, il senso del finito e la sede del materialismo, è francese; la testa, che è il principio maschile e la sede dell'idealismo, è tedesco."

[68] F. Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Roma 1950, p. 29: "L'evoluzione di Feuerbach è quella di un hegeliano — a dire il vero non del tutto ortodosso — verso il materialismo; evoluzione che porta a un punto determinato, a una rottura totale col sistema idealistico del suo predecessore. Alla fine gli si impone con forza irresistibile l'idea che l'esistenza premondana dell'idea assoluta, secondo Hegel, la preesistenza delle categorie logiche, prima dell'apparizione del mondo, non è altro che un residuo fantastico della fede in un creatore ultraterreno; l'idea che il mondo materiale, percepibile dai sensi, e a cui noi stessi apparteniamo, è il solo mondo reale, e che la nostra coscienza e il nostro pensiero, per quanto appaiono soprasensibili, sono il prodotto di un organo materiale, corporeo, il cervello. La materia non è un prodotto dello spirito, ma lo spirito stesso non è altro che il piú alto prodotto della materia. Questo, naturalmente, è materialismo puro."

L. Feuerbach, *Princípi della filosofia dell'avvenire* cit., § 25, p. 106: "Provare che una cosa esiste è lo stesso che provare che questa cosa non è soltanto il contenuto di un pensiero. Ma è chiaro che una prova siffatta non può essere costruita dallo stesso pensiero. Se ad un oggetto del pensiero si deve riferire l'essere, bisogna riferire al pensiero qualcosa di distinto dal pensiero."

L. Feuerbach, *Tesi provvisorie* cit., in *op. cit.*, p. 63: "Il vero rapporto tra pensiero ed essere non può essere che questo: l'essere è il soggetto, il pensiero è il predicato. Il pensiero dunque deriva dall'essere, ma non l'essere dal pensiero."

sidera nella loro realtà concreta, sensibile, perciò, per arrivare ad una vera concezione del mondo, bisogna partire dai dati dei sensi, i soli che permettano di accedere alla realtà immediata, positiva.[69]

Questo sensismo, che lo portava a una nuova concezione dell'uomo considerato essenzialmente come un essere sensibile e nei suoi rapporti con il mondo sensibile, gli permetteva di superare da un certo punto di vista il materialismo francese del XVIII secolo, benché la sua teoria mancasse dell'ampiezza di quella filosofia. Mediante la sua antropologia, che egli deduceva dalla critica della religione e dell'idealismo, giungeva infatti a una concezione sociologica dell'uomo e dei rapporti umani.

Invece di fermarsi all'uomo considerato come individuo, Feuerbach riteneva che l'uomo non realizzasse la sua essenza se non entro e mediante le sue relazioni con gli altri. La vera vita dell'uomo, egli diceva, si confonde con la vita della collettività, della specie. Per permettergli di vivere questa vita, la sola conforme alla sua vera natura, bisogna reintegrare l'uomo nella comunità umana e farlo partecipare alla vita collettiva, abolendo la religione che fa di lui un individuo isolato ed egoista.

Questa dottrina sociale dell'umanesimo aveva il merito di dare, sia pure in un modo molto sommario e rudimentale e attraverso la prospettiva deformante della critica religiosa, una soluzione al problema fondamentale dell'integrazione dell'uomo nel suo ambiente naturale e sociale. D'altra parte, dal lato ideologico, essa era una critica della società borghese e un tentativo di fondare su questa critica una dottrina, se non socialista, almeno socialisteggiante. L'elemento fondamentale di questa dottrina, la critica dell'alienazione dell'essenza umana provocata dalla religione che ostacola la vita collettiva con l'egoismo e l'individualismo, era realmente, in termini ideologici, una critica dell'alienazione effettiva dell'essenza umana, della forza-lavoro nella merce, che avviene nel regime capitalistico e in pari tempo dell'individualismo e dell'egoismo determinati dalla concorrenza e dalla ricerca

[69] L. FEUERBACH, *Principi della filosofia dell'avvenire* cit., § 32, pp. 118-119: "Il reale nella sua realtà, o il reale in quanto reale, è il reale in quanto è oggetto dei sensi, è ciò che è sensibile. Verità, realtà, senso, sono tutt'uno... Solo i sensi, e non già il pensiero di per se stesso, ci danno l'oggetto nel suo vero senso. L'oggetto dato dal pensiero o identico al pensiero è soltanto un pensiero pensato."

Ibid., 37, p. 123: "Indubitabile e immediatamente certo è soltanto l'oggetto dei sensi."

del profitto. D'altra parte, ponendo come scopo dell'umanità la realizzazione della vita collettiva con la negazione dell'individualismo e dell'egoismo, questa dottrina apriva la via verso il socialismo, pur senza arrivare ad esso.

Il materialismo di Feuerbach segnò il punto culminante del pensiero borghese tedesco, che fino ad allora, per la debolezza del suo sviluppo, non era potuto giungere al materialismo. E non corrispondeva al materialismo francese del XVIII secolo, che a sua volta era stato il culmine del pensiero borghese francese. Come questo pensiero era diventato incapace di progredire a causa dell'involuzione controrivoluzionaria della borghesia francese, cosí il pensiero borghese tedesco doveva cessare di progredire, perché la borghesia tedesca, ancor prima di avere svolto la sua funzione rivoluzionaria, si orientò verso una politica semiconservatrice di "giusto mezzo," che la allontanò dal materialismo rivoluzionario.

Questa debolezza si riflette nella filosofia di Feuerbach. Nonostante la lotta energica contro la religione e la teologia, egli non riuscí a derivare dal suo materialismo una dottrina dell'azione. Vivendo isolato, in campagna, e ancora attaccato al principio della proprietà privata,[70] fondamento della società borghese, egli evitava di impegnarsi nella lotta rivoluzionaria politica e sociale, e riponeva tutte le sue speranze nella trasformazione della coscienza umana, che secondo lui sarebbe stata sufficiente per emancipare l'umanità. Ciò lo portava a porsi, nel sistemare la sua dottrina, da un punto di vista filosofico ed anche sociale, sul piano dell'uomo considerato genericamente, sul piano di un'umanità socialmente indifferenziata. Questo fatto spiega le debolezze e le deficienze del suo materialismo, che nel complesso soffriva degli stessi difetti del materialismo del XVIII secolo.

È vero che egli, mediante il rovesciamento dell'idealismo, poneva l'essere, la realtà concreta, come primo principio e metteva in primo piano le relazioni dell'uomo con il suo ambiente, ma poiché concepiva questo ambiente non tanto sotto la forma della società, che è il vero ambiente umano, quanto sotto la forma della natura, faceva dell'uomo il prodotto di quest'ultima e delle relazioni umane relazioni naturali e non rapporti economici e sociali.

[70] L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Milano 1950, vol. II, p. 111: "Sacra sia per te l'amicizia, sacra la proprietà, sacro il matrimonio, sacro il bene di ogni uomo, ma sacro in sé e per se stesso."

Poiché, in questo modo, situava l'attività umana al di fuori della storia e non la concepiva sotto la forma dell'attività pratica, del lavoro, come vincolo che unisce l'uomo al suo ambiente, Feuerbach concepí la contemplazione come il legame tra l'uomo e la natura e l'amore come il legame fra gli uomini. Egli considerava l'influenza della natura sull'uomo, ma non l'azione dell'uomo sulla natura quando lavora per modificarla, e perciò faceva dell'uomo un essere passivo e contemplativo che non partecipava attivamente allo sviluppo della storia. Benché mettesse in primo piano anche le relazioni fra gli uomini, data la sua incomprensione per l'importanza dell'attività pratica, del lavoro, nei rapporti sociali, che riduceva a relazioni naturali, Feuerbach non riuscí a integrare l'uomo nel divenire storico. Cosí, nonostante i suoi sforzi per cogliere l'uomo nella sua realtà concreta, non riuscí a superare la concezione astratta e generica dell'uomo propria dei pensatori del XVIII secolo.[71]

Certo, all'uomo spiritualizzato di Hegel Feuerbach opponeva l'uomo concreto, sensibile, ma l'assenza di prospettiva storica gli faceva concepire l'uomo da un punto di vista eterno, assoluto.[72] Ciò lo indusse a rifiutare non solo l'idealismo di Hegel ma anche il suo me-

[71] K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Roma 1958, p. 38: " Noi d'altronde riconosciamo che cercando di creare la coscienza proprio di questo fatto (vale a dire che l'uomo è un essere collettivo) Feuerbach si spinge avanti di tanto quanto in genere può spingersi un teorico senza cessare di essere teorico e filosofo." [Mega, I, vol. V, p. 31.]

Cfr. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* [*Storia e coscienza di classe*], Berlino 1923, p. 16: " Con l'applicazione del metodo delle scienze naturali alle scienze storiche si conferisce alla società e ai rapporti sociali una durata eterna. Soltanto considerando la società da un punto di vista storico e inserendola in un grande nesso, si può comprenderla come momento di sviluppo della storia e afferrare il carattere relativo di categorie apparentemente eterne."

[72] F. Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Roma 1950, pp. 47-48: " Ma come fu possibile che il potente impulso dato da Feuerbach rimanesse per lui stesso cosí sterile? Pel semplice motivo che Feuerbach non è in grado di trovare la strada che porta dal regno delle astrazioni, da lui odiato a morte, alla realtà vivente. Egli si aggrappa con tutte le forze alla natura e all'uomo, ma la natura e l'uomo rimangono per lui soltanto delle parole. Né della natura reale, né dell'uomo reale egli ci sa dire nulla di determinato. Ma dall'uomo astratto di Feuerbach si arriva agli uomini viventi e reali soltanto quando si considerano gli uomini operanti nella storia. Feuerbach si rifiutava di farlo..."

P. 42: " E conforme a ciò anche l'uomo, di cui quel dio è l'immagine, non è un uomo reale, ma è a sua volta la quintessenza di molti uomini reali, è l'uomo astratto, quindi è esso pure un'immagine ideale. Lo stesso Feuerbach, che predica ad ogni pagina la supremazia dei sensi, l'immersione nel concreto, nella realtà, diventa completamente astratto non appena viene a parlare di un rapporto che vada al di là del rapporto puramente sessuale."

todo dialettico e il suo storicismo, che davano un cosí grande posto all'attività pratica umana. La sua dottrina mantenne cosí un carattere metafisico e, nonostante i suoi sforzi per dare al proprio materialismo una base solida stabilendo il primato dell'essere e della realtà sensibile, il rovesciamento dell'idealismo avvenne in Feuerbach su di un piano semiidealistico.[73]

Questo spiega la sua posizione verso l'idealismo e il materialismo. Egli respingeva l'idealismo come fondamento della filosofia, ma siccome il suo materialismo meccanicistico non poteva dargli la soluzione dei problemi sociali che gli si ponevano, era necessariamente indotto a ricorrere a soluzioni idealistiche.[74]

Il carattere insieme metafisico e utopistico della sua dottrina, derivante da questo ricorrere a una concezione idealistica dell'uomo e della vita umana per compensare le insufficienze del suo materialismo, si manifestò sia nella concezione della società, sia nella soluzione etica che egli dette al problema sociale.

La società, di cui aveva soltanto una nozione vaga che si riferiva al concetto di specie umana, formava in Feuerbach un insieme indistinto, una vaga solidarietà collettiva, nella quale scomparivano le forze attive antagonistiche, da lui ricondotte ad un conflitto generico tra egoismi e altruismo. Perciò aveva ben poco da dire quando

[73] Cfr. *Il libro del cittadino tedesco*, 1846. FRANZ SCHMIDT, *La filosofia tedesca nel suo sviluppo verso il socialismo*, § 69: " In verità l'idealismo non ha fatto astrazione dalla realtà sensibile, giacché questo è impossibile, ma ha veramente fatto astrazione dalla vita ed è restato fermo a questa astrazione nonostante la negazione feuerbachiana. Soltanto quando la filosofia non ha altro oggetto che l'uomo nelle condizioni concrete della sua vita reale, non si interessa di altro che della descrizione reale e vivente di tutto il contenuto naturale della personalità umana, soltanto quando la filosofia è trapassata nel socialismo, soltanto allora essa è veramente entrata nel 'regno delle anime viventi.' Per questo la negazione della filosofia in Feuerbach è soltanto apparente, non è totale, è una negazione della filosofia nel quadro della filosofia; essa distrugge soltanto una illusione della filosofia, ma lascia sussistere la filosofia come scienza astratta e gli promette anzi un brillante avvenire."

K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca* cit., p. 42: " Fin tanto che Feuerbach è materialista, per lui la storia non appare, e fin tanto che prende in considerazione la storia, non è un materialista. Materialismo e storia per lui sono del tutto divergenti..." [MEGA, I, vol. V, p. 34.]

[74] F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach* cit., p. 30; citazione da Feuerbach: " Il materialismo è per me la base dell'edificio dell'essere e del sapere umano: ma esso non è per me quello che è per il fisiologo, per il naturalista nel senso stretto della parola, per Moleschott ad esempio, quello che è per loro necessariamente, dato il loro modo di vedere, data la loro professione, cioè l'edificio stesso. All'indietro sono completamente d'accordo coi materialisti; in avanti no."

si metteva a parlare delle questioni politiche e sociali, che appena sfiorava, limitandosi ad alcune osservazioni insignificanti sulla funzione dei bisogni e sulle conseguenze della miseria.[75]

Al problema dello Stato, essenziale per i Giovani Hegeliani, dedicava scarsa attenzione. Lo considerava come la realizzazione totale dell'essenza umana, come l'incarnazione della specie, senza indicare né in che modo, né in che cosa le qualità essenziali della specie fossero realizzate dallo Stato.[76] La sua tesi centrale, quella dell'alienazione dell'essenza umana in Dio o nell'idea e della necessità di eliminarla, non era né presentata, né impiegata come un fatto sociale, ma posta su di un piano semimetafisico.

A causa di questa assenza di basi e di prospettive storiche e della concezione generica e universale dell'uomo, la dottrina di Feuerbach lasciava poco posto al progresso. In Hegel, nel quale l'idea ritornando su se stessa si ritrova al termine della propria evoluzione cosí come in potenza era all'origine, il progresso otteneva la forma di una involuzione e il suo simbolo poteva essere il circolo; in Feuerbach prendeva la forma di una ellisse che però implicava ugualmente una involuzione.[77]

[75] *Ibid.*, pp. 42-44: "Nella forma egli è realista, egli parte dall'uomo; ma non dice assolutamente nulla del mondo in cui quest'uomo vive, e perciò l'uomo rimane sempre lo stesso uomo astratto che era il protagonista della filosofia della religione... e perciò non vive nemmeno in un mondo reale, formatosi storicamente e storicamente determinato. Egli è sí in rapporto con altri uomini, ma ognuno di questi è altrettanto astratto quanto lui. Nella *filosofia della religione* avevamo per lo meno ancora l'uomo e la donna, ma nell'etica scompare anche quest'ultima distinzione. Certo, si trovano in Feuerbach, a rari intervalli, delle affermazioni di questo genere: 'In un palazzo si pensa diversamente che in una capanna.' 'Quando per fame, per miseria, non hai nessuna sostanza in corpo, non hai sostanza nella tua testa, nei tuoi sensi e nel cuore nemmeno per la morale.' 'La politica deve diventare la nostra religione,' ecc. Ma con queste affermazioni Feuerbach non riesce a intraprendere assolutamente nulla; esse rimangono dei semplici modi di dire... La storia è per lui, in generale, un terreno in cui egli sta a disagio e si sente un estraneo. Persino la sua massima: 'L'uomo venuto fuori, originariamente, dalla natura, non era che un puro essere naturale; non era un uomo. L'uomo è un prodotto dell'uomo, della cultura, della storia,' — persino questa massima rimane per lui assolutamente sterile."

Sulla funzione e l'importanza dei bisogni cfr. Feuerbach, *Tesi provvisorie* cit., in *op. cit.*, p. 58: "Una esistenza senza bisogni è un'esistenza superflua. Ciò che è libero da bisogni in generale, non ha neppure bisogno dell'esistenza."

[76] *Ibid.*, p. 67: "Lo Stato è la totalità dell'essere umano, totalità realizzata, perfezionata e tutta spiegata. Nello Stato le qualità e le attività essenziali dell'uomo si realizzano nelle classi particolari, ma nella persona del sovrano sono ricondotte all'identità."

[77] L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire* cit., § 48, pp. 133-134: "Il circolo è il simbolo... della filosofia speculativa, del pensiero che si appoggia sol-

La sua filosofia contemplativa e sentimentale, infine, sboccava in un'etica che aveva lo stesso carattere utopistico e umanistico della sua concezione sociale.[78] Poiché si applicava all'uomo concepito nella sua generalità e nella sua universalità, ad una umanità socialmente indifferenziata, questa etica poneva come fine supremo dell'attività umana la lotta contro l'egoismo e il trionfo dell'altruismo e considerava l'amore che ristabilisce l'unione fra gli uomini e l'unità della specie, come la manifestazione essenziale, l'espressione più alta della vita umana, e anche l'elemento magico che avrebbe risolto tutti i problmi sociali.[79]

Questo umanesimo fondato sull'amore divinizzato finiva per creare una nuova religione, la religione dell'umanità, sicché, con un curioso rovesciamento, la dottrina antiteologica di Feuerbach invece di abolire la religione mirava, in fin dei conti, a rigenerarla.[80]

Se non aveva trovato la soluzione definitiva del problema essenziale della Sinistra Hegeliana, il problema dell'adattamento della filosofia all'azione politica e sociale, Feuerbach tuttavia ebbe il merito di indicare in quale direzione bisognava cercarla. Rendendo possibile con la sua critica della religione e della dottrina hegeliana l'unione feconda

tanto su se stesso... L'ellisse invece è il simbolo, l'insegna della filosofia sensibile, del pensiero che si appoggia sull'intuizione."

[78] F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach* cit., p. 47: "Succede alla dottrina morale di Feuerbach lo stesso che a tutte quelle che l'hanno preceduta. Essa è adatta a tutti i tempi, a tutti i popoli, a tutte le circostanze, e appunto per questo non è applica bile in nessun tempo e in nessun luogo, ed è, rispetto al mondo reale, altrettanto impotente quanto l'imperativo categorico di Kant."

[79] L. FEUERBACH, *Principi della filosofia dell'avvenire* cit., § 34, p. 121: "La nuova filosofia si appoggia sulla verità dell'amore, sulla verità della sensazione. Nell'amore, nella sensazione in generale, ogni uomo riconosce la verità della nuova filosofia."

F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach* cit., p. 47: "L'amore è dappertutto e sempre il dio miracoloso che secondo Feuerbach deve aiutare a superare tutte le difficoltà della vita pratica, e ciò in una società che è divisa in classi con interessi diametralmente opposti."

[80] *Ibid.*, pp. 38-41.

L. FEUERBACH, *Principi della filosofia dell'avvenire* cit., § 1, p. 71: "Il compito dell'età moderna è stato quello di realizzare ed umanizzare Dio, vale a dire di trasformare la teologia in antropologia."

Ibid., § 15, p. 88: "Perché Dio possa essere realizzato, si presuppone in generale che il reale sia divino, cioè sia vero ed essenziale. *La* divinizzazione del reale, della materia, — insomma la negazione della teologia è la caratteristica dell'età moderna."

Ibid., § 64, p. 140: "La nuova filosofia... subentra al posto della religione, implica in se stessa l'essenza della religione, è essa stessa veramente religione."

del pensiero e dell'essere, della filosofia e della realtà sociale, egli indicò la via da battere.[81]

Cosí, nonostante i suoi difetti e le sue deficienze, la dottrina di Feuerbach doveva esercitare una profonda influenza in un certo senso decisiva su quelli tra i Giovani Hegeliani che, distaccandosi dal liberalismo, si erano orientati verso un democratismo radicale o verso il comunismo, poiché permetteva di operare il passaggio dall'idealismo al materialismo e dal liberalismo al radicalismo democratico e al comunismo.[82]

Infatti, soltanto quando fu chiara la portata del materialismo e dell'umanesimo di Feuerbach, i Giovani Hegeliani progressisti compresero che una trasformazione della filosofia hegeliana, per adattarla ad una politica democratica, non era piú possibile. D'altra parte, nel momento in cui si erano messi alla ricerca di una concezione politica e sociale nuova che potesse guidare la loro azione, fu l'umanesimo di Feuerbach, fondato su di una nuova nozione dell'alienazione, che da principio li ispirò. A differenza della filosofia hegeliana e della filosofia critica, nelle quali l'alienazione aveva un carattere positivo, poiché attraverso essa si realizzava l'idea assoluta e la coscienza universale, l'alienazione assunse un carattere negativo nella dottrina di Feuerbach, il quale dimostrò che essa aveva l'effetto di rendere estranea all'uomo la sua stessa essenza.

I Giovani Hegeliani progressisti che si distaccavano dal liberalismo si orientarono verso il radicalismo democratico o verso il comunismo, partendo dalla concezione feuerbachiana della necessità di abolire la alienazione, per realizzare l'umanesimo, vale a dire un modo di vita veramente umano.

Su Marx ed Engels la dottrina di Feuerbach agí sia attraverso il materialismo che li aiutò a liberarsi dell'idealismo, sia attraverso la cri-

[81] Cfr. "Mannheimer Abendzeitung" ["Gazzetta della sera di Mannheim"], citata da B. Bauer, *L'ascesa e la caduta del radicalismo tedesco del 1842*, Berlino 1850, III, p. 180: "La chiarezza, la meravigliosa chiarezza con cui Feuerbach esponeva e denunciava, in particolare nei suoi *Princípi della filosofia dell'avvenire*, gli errori dell'astrazione, suscitò l'entusiasmo dei radicali."

[82] F. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Roma 1955, Prefazione, p. 13: "Il socialismo e il comunismo tedesco piú degli altri sono partiti da premesse teoriche; noi teorici tedeschi conoscevamo ancora troppo poco il mondo reale per poter essere spinti direttamente da situazioni reali a riformare questa 'brutta realtà.' Quasi nessuno dei piú qualificati fautori di queste riforme è giunto al comunismo senza passare per lo meno attraverso la dissoluzione della speculazione hegeliana compiuta da Feuerbach." [Mega, I, vol. IV, p. 8.]

tica dell'alienazione che era la base dell'umanesimo, di cui essi tuttavia rifiutarono fin da principio il carattere utopistico e sentimentale, trasferendo la questione dell'alienazione dal piano religioso al piano politico e sociale. Mettendo in primo piano non le relazioni naturali bensí i rapporti sociali fra gli uomini e ritenendo che la trasformazione sociale deriva dall'attività pratica degli uomini, essi furono indotti in seguito a sostituire il materialismo meccanicistico di Feuerbach con un materialismo storico e dialettico, giungendo per questa via a una nuova concezione del comunismo.

Sugli altri Giovani Hegeliani progressisti, Hess, Bakunin, Ruge, Froebel, Herwegh, la dottrina di Feuerbach agí soprattutto con il suo umanesimo di cui essi, al contrario di Marx e Engels, conservarono piú o meno il carattere sentimentale e utopistico.

Hess e Bakunin, ponendo il problema dell'alienazione sul piano sociale, interpretavano l'umanesimo nel senso di un comunismo anarchicheggiante, mentre Ruge, Herwegh e Froebel, che fondamentalmente restarono attaccati al liberalismo, vale a dire agli interessi di classe della borghesia, dettero all'umanesimo il senso di un democratismo liberale, di cui agli inizi pensarono che fosse della stessa natura del comunismo.

Hess, che a differenza di Feuerbach considerava l'uomo non genericamente, sul piano di un'umanità socialmente indifferenziata, bensí nel quadro della società borghese divisa dalle lotte di classe, vedeva la liberazione dell'uomo non soltanto nella sua emancipazione religiosa ma anche, e soprattutto, nella sua emancipazione politica e sociale.

Ai primi del dicembre 1842 era andato a Parigi, come corrispondente della *Gazzetta renana*. Questa città era allora il centro di raccolta degli emigrati politici tedeschi e vi si era costituita la prima organizzazione comunista tedesca, la Lega dei giusti. Egli era entrato in contatto con questa organizzazione e voleva unire il comunismo proletario con l'umanesimo di Feuerbach, con l'intenzione di dare al comunismo una base piú larga e piú solida.

Cosí recensendo il libro di Weitling *Garanzie dell'armonia e della libertà*, pubblicato in quell'epoca, sottolineava che il comunismo aveva le sue origini non soltanto nella miseria della classe operaia, ma anche nella filosofia e perciò doveva avere un carattere teorico e insieme pra-

tico.[83] Le sue idee piuttosto confuse erano poco accessibili agli operai e pare che a Parigi la sua influenza sia stata limitata alla piccola cerchia di intellettuali che conoscevano la dottrina di Feuerbach.[84]

Weitling, che allora si trovava in Svizzera, fu preso da violenta collera quando seppe di questa critica. Amici comuni intervennero per placare la suscettibilità di Weitling,[85] che allora entrò in corrispondenza con Hess; corrispondenza che del resto non durò a lungo perché nel luglio 1843 era già finita.

Gli articoli piú interessanti scritti da Hess in quel periodo, prima a Parigi e poi a Colonia dove tornò nel maggio 1843[86]: ***Filosofia dell'azione, Socialismo e comunismo, La libertà considerata nella sua unità e nella sua totalità***, comparvero nei *Ventun fogli dalla Svizzera* pubblicati da Herwegh.[87]

Di fronte al continuo inasprirsi della reazione e alla soppressione della stampa liberale, che aveva distrutto le speranze dei Giovani Hegeliani, Hess pensava che fosse venuto il momento di sottolineare, piú nettamente che in precedenza, il fatto che il problema sociale era il problema essenziale e che esso poteva essere risolto soltanto con la trasformazione non dello Stato bensí della società.

Fu questo il tema essenziale dei suoi articoli, nei quali sviluppò una dottrina consistente in un singolare miscuglio di concezioni anarchiche e comuniste.

In questi articoli si ispirava sia a Fichte che a Feuerbach. Da

[83] Questa critica non fu pubblicata ma soltanto discussa nella cerchia dei suoi amici parigini, che ne comunicarono il contenuto a Weitling. Cfr. BLUNTSCHLI, *I comunisti in Svizzera*, pp. 83-84, lettera di un corrispondente di Parigi a Weitling, 15 maggio 1843.

[84] *Ibid.*, pp. 83-84: "Hess è un giovane hegeliano coerente della piú bell'acqua, perciò è comunista. Il comunismo è una conseguenza cosí assolutamente necessaria della filosofia di Hegel che tre anni fa, molto prima che le riviste vi facessero la minima allusione, io avevo già visto chiaramente i loro stretti rapporti. Hess riesce molto bene a convertire al comunismo coloro che sono molto colti, ma si esprime con concetti astratti e per questo rimane poco accessibile a chi non è molto istruito. Del resto, fino ad oggi, questo è stato il caso di tutti i filosofi tedeschi."

[85] *Ibid.*, p. 115, lettera di un corrispondente di Parigi a Weitling, 25 maggio 1843: "Levati dalla testa che il dottor Hess ti voglia male. Egli, a torto o a ragione, critica la tua opera ma quanto finora ne ha letto a qualcuno non contiene niente di offensivo per te..."

[86] Lettera di Hess ad Auerbach, 19 giugno 1843: "Dopo la soppressione della 'Gazzetta renana,' mentre ero ancora a Parigi, mi sono dedicato esclusivamente a tracciare abbozzi filosofici del comunismo."

[87] I primi due articoli sono stati riprodotti in *Moses Hess, Sozialistische Aufsätze*, pubblicato da T. ZLOCISTI, Berlino 1921, pp. 37-78.

Fichte aveva preso l'idea del posto preminente dell'attività, dell'azione, nella formazione e nell'affermazione della personalità umana e nello sviluppo della storia, mentre, come Feuerbach, stabiliva come scopo dell'attività degli uomini l'abolizione dell'alienazione dell'essenza umana che, separando l'uomo dalla comunità e dalla specie, fa di lui un essere isolato ed egoista.

L'alienazione denunciata da Feuerbach nel campo religioso non era, secondo Hess, un fenomeno specificamente religioso, ma aveva un carattere essenzialmente sociale. Perciò la critica doveva esercitarsi non tanto contro la religione, quanto contro la società borghese e il regime della proprietà privata, che con la ricerca del profitto e la concorrenza che ne deriva, isola gli uomini e li oppone gli uni agli altri. Per abolire questa tara fondamentale bisognava, secondo Hess, sostituire la società borghese con una società di carattere comunista e insieme anarchico, in cui sarebbero regnate la libertà e l'eguaglianza, mediante la soppressione della proprietà privata e dell'egoismo.

Per indicare in che modo questa nuova società avrebbe dovuto costituirsi, Hess riprendeva, ispirandosi a Fichte, la sua tesi della filosofia dell'azione già esposta nella *Triarchia europea*. L'azione, egli diceva, considerata sotto la forma dell'attività sociale, è la legge fondamentale dell'esistenza umana, giacché soltanto nell'azione e mediante l'azione l'uomo si afferma veramente in quanto uomo; perciò soltanto mediante l'azione lo spirito, che aspira e tende a una autonomia sempre maggiore, può svilupparsi.[88] Tale autonomia può realizzarsi soltanto se si abolisce la servitú spirituale e sociale determinata dal dominio della religione e della politica, servitú che caratterizza la prima fase di sviluppo dell'attività umana, orientata adesso verso la libertà.

A questa fase corrisponde il pensiero astratto, che, separato dall'azione, induce a credere all'esistenza di idee in sé e con ciò stesso a creare dogmi religiosi e politici che servono a opprimere gli uomini. Poiché la libertà spirituale e la libertà politica sono strettamente legate l'una all'altra e si condizionano reciprocamente, bisogna distruggere in pari tempo le credenze religiose ed i dogmi politici [89] e instaurare l'anar-

[88] T. Zlocisti, *op. cit.*, Hess, *Filosofia dell'azione*, pp. 37-41. P. 39: "L'attività è la produzione dell'uomo, dell'io da parte di se stesso." P. 40: "L'individuo è la sola realtà dell'idea, soltanto in esso la vita può giungere all'autocoscienza."

[89] *Ibid.*, pp. 43-44: "Bisogna denunciare contemporaneamente e senza riguardi la menzogna della religione e quella della politica... L'essenza della religione e della

chia, vale a dire un regime di libertà e di indipendenza totale dell'individuo, condizione necessaria del regno dell'eguaglianza assoluta che deve andare di pari passo con l'assoluta libertà.

L'anarchia, negazione di tutte le forme statali, monarchiche o repubblicane, che difendono la diseguaglianza sociale, sarà realizzata dall'attuazione congiunta dell'ateismo e del comunismo.

La lotta per l'anarchia è già cominciata in Francia, dove si è denunciata l'illusione politica che oppone al popolo un potere che gli è estraneo e lo rende schiavo. La Rivoluzione francese infatti ha abolito la sovranità del monarca, che è, come Dio, un'astrazione, nella quale il popolo esteriorizza e aliena la propria essenza. Ma invece di sostituire il monarca con l'essenza dell'umanità, con la comunità umana, essa lo ha sostituito con l'individuo isolato di cui ha fatto un dio, ciò che ha avuto per effetto di sostituire alla tirannide del monarca quella dell'individuo e mantenere, con lo sviluppo della concorrenza e dell'egoismo, la diseguaglianza e la schiavitú.[90]

Tuttavia gli uomini, che hanno preso coscienza di questa nuova piaga sociale si sforzano, specialmente in Francia e in Germania, di abolirla. Sulle orme di Heine, che aveva tracciato un parallelo fra lo sviluppo della filosofia tedesca e quello del radicalismo politico francese, Hess indicava come, in questi due paesi, si erano fatti i primi tentativi sul piano filosofico e sociale per realizzare l'intera libertà ed eguaglianza.

A Babeuf e a Fichte risale il merito di avere difeso per primi il principio dell'autonomia della persona umana rifiutando, con la proclamazione del comunismo e dell'ateismo, qualsiasi autorità religiosa, politica e sociale.[91]

Saint-Simon, Fourier e Hegel hanno proseguito la loro opera senza

politica sta nel fatto che esse riducono la vita reale, la vita dell'individuo concreto a una astrazione, a un 'universale,' che non contiene niente di reale all'infuori dell'individuo stesso."

[90] *Ibid.*, pp. 47-48: "La maestà e la sovranità di un solo individuo si è trasformata in maestà e sovranità di tutti... alla gerarchia e alle corporazioni, all'asservimento degli individui si sono sostituite la rappresentazione politica degli individui isolati e la concorrenza fra di loro... I tiranni sono cambiati, la tirannide è rimasta."

[91] T. Zlocisti, *op. cit.*, Hess, *Socialismo e comunismo*, p. 64: "In Germania, Fichte per primo ha proclamato, in maniera a dire il vero ancora un po' elementare e rozza, l'autonomia dello spirito; in Francia noi vediamo comparire con Babeuf la prima forma ancora grossolana di una vita comunitaria, o per dirla in maniera piú semplice: da Fichte data, in Germania, l'ateismo, da Babeuf, in Francia, il comunismo, o, come adesso dice Proudhon in maniera piú esatta, l'anarchia, vale a dire la negazione di ogni potere politico, la negazione del concetto di Stato o di politica."

tuttavia giungere a fondare il vero anarchismo; infatti Saint-Simon ha lasciato sussistere la proprietà privata, Fourier la diseguaglianza sociale, Hegel la religione e la monarchia.[92] I Giovani Hegeliani, da parte loro, subordinano l'individuo a uno Stato ideale, che non è altro che una nuova incarnazione della divinità.

Per portare a termine questa opera di emancipazione umana, bisogna realizzare l'anarchia instaurando la libertà e l'eguaglianza assolute, mediante l'abolizione della proprietà privata e dello Stato, che mantengono la divisione degli uomini in padroni e schiavi.[93]

L'anarchia garantirà la felicità degli uomini con una nuova organizzazione sociale, nella quale il lavoro si fonderà con il piacere; infatti il lavoro, invece di essere eseguito per costrizione e invece di assumere cosí un carattere odioso quanto faticoso, sarà liberamente accettato e scelto da ognuno a seconda delle sue capacità e dei suoi gusti.[94]

La dottrina di Hess era l'espressione di un socialismo primitivo, che al problema sociale poteva dare soltanto una soluzione utopistica. Poiché non si rendeva conto chiaramente delle cause dei mali sociali e non vedeva la possibilità di abolirli mediante una rivoluzione proletaria — determinata dall'accentuata lotta di classe derivante dallo sviluppo stesso del regime capitalistico, — Hess fu indotto a dare al comunismo un carattere idealistico e utopistico, trasferendo il problema sociale su un piano semispirituale e morale e subordinando lo sviluppo storico alla

[92] T. Zlocisti, *op. cit.*, Hess, *Filosofia dell'azione*, pp. 53-56 e *Socialismo e comunismo*, pp. 64-67.

[93] T. Zlocisti, *op. cit.*, Hess, *Socialismo e comunismo*, p. 68: "Lo spirito francese e lo spirito tedesco hanno fatto del principio fondamentale dell'epoca moderna una verità. Ma per attuare veramente tale verità, per farla passare nella vita, bisogna unire nuovamente i due momenti di essa, la libertà personale e l'eguaglianza sociale. Senza l'eguaglianza assoluta, senza il comunismo francese, da una parte, senza l'ateismo tedesco, dall'altra, non si può attuare veramente né la libertà personale, né l'eguaglianza sociale."

Ibid., p. 74: "Soltanto la libertà assoluta — non solo del lavoro nel senso ristretto e limitato della parola, ma in modo piú generale di ogni inclinazione e di ogni attività umana, — permette di realizzare l'eguaglianza assoluta, o piú esattamente la comunanza di tutti i beni, come anche, all'inverso, tale libertà è concepibile soltanto in questa comunanza."

[94] *Ibid.*, p. 74: "Il lavoro, e con esso la società, non deve essere organizzato, si organizza da se stesso, per il fatto che ognuno fa ciò che deve fare e non fa ciò che non può fare." Pp. 70-71: "Lo stato di comunanza è l'attuazione pratica dell'etica che riconosce come vero piacere e bene supremo soltanto la libera attività; all'inverso la divisione della proprietà è la realizzazione pratica dell'egoismo e dell'immoralità perché, da una parte, nega l'attività libera e l'abbassa al livello di lavoro schiavistico e, d'altra parte, trasforma il piacere animale in bene supremo, degno scopo di un lavoro esso stesso animale."

realizzazione di un ideale stabilito *a priori*.

Come Feuerbach, egli vedeva nella abolizione dell'alienazione dell'essere umano la questione fondamentale, ma, a differenza di Feuerbach, pensava che l'alienazione fosse non tanto l'effetto della religione quanto del regime della proprietà privata e che l'egoismo, che costituisce la grande tara sociale, fosse essenzialmente determinato da questo regime. Egli metteva, al centro del suo piano di riforma sociale, la negazione dell'egoismo e cosí poneva come base e fine dell'azione sociale la lotta contro quest'ultimo.[95] La lotta di classe tra la borghesia e il proletariato era perciò piú o meno ridotta al conflitto fra le tendenze egoistiche e quelle altruistiche dell'umanità, sicché capitalismo e comunismo finivano per perdere il loro carattere specifico, essendo l'egoismo la qualità specifica della società borghese mentre il comunismo, separato dalla lotta di classe del proletariato, diventava espressione non piú delle aspirazioni particolari della classe operaia, ma delle tendenze altruistiche dell'umanità. Hess, certo, cercava di giustificare il comunismo non soltanto dal punto di vista morale ma anche dal punto di vista economico e sociale,[96] ma, poiché considerava l'uomo in modo generico, piú o meno al di fuori delle sue relazioni economiche e sociali e con ciò stesso al di fuori della storia, non poteva giungere all'idea dello sviluppo storico dialettico e a spiegare mediante questo sviluppo il comunismo. Alla questione sociale, che egli trasferiva su di un piano idealistico, finiva necessariamente per dare una soluzione utopistica.[97]

[95] G. Lukács, *Moses Hess e i problemi della dialettica idealistica*, "Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung," XII (1926), p. 142: "Ma se si attribuisce alla teoria una posizione al di sopra della lotta tra i diversi gruppi sociali e le diverse classi sociali, si è necessariamente indotti a dare sul presente un giudizio morale o moralistico, in particolare sulle correnti ostili alla rivoluzione sociale. Se il comunismo non è piú la verità di classe del proletariato, se esso non nasce come ideologia propria del proletariato e corrispondente alla sua situazione di classe, bensí è, al contrario, considerato come la verità generale del processo storico, i motivi dell'opposizione a questa verità in questo caso non possono essere altro che l'ignoranza e l'inferiorità morale. Il primo motivo ha avuto una grande parte presso gli utopisti. Hess e compagni criticarono la società borghese sussumendone i princípi economici sotto la categoria etica dell'egoismo e condannandoli cosí dal punto di vista morale."

[96] *Die eine und ganze Freiheit* [*La libertà considerata nella sua unità e nella sua totalità*]. *Ventun fogli dalla Svizzera*, p. 93: "Voler rendere il popolo libero sul piano spirituale, senza dargli in pari tempo la vera libertà sociale, è un'impresa vana e sterile."

[97] G. Lukács, *op. cit.*, p. 125: "Fu fatale allo sviluppo storico di Hess il non poter superare la condanna morale dell'egoismo che egli, certo, considera come un prodotto necessario della società borghese e mette continuamente sulla stessa linea della base economica di essa, che del resto concepisce sempre in modo superficiale.

Con il suo miscuglio di anarchismo e comunismo e il tentativo di associare il principio della libertà totale, dell'assoluta autonomia dell'individuo a un comunismo egualitario, questa dottrina era una specie di mezzo termine tra l'individualismo anarchicheggiante di Bauer e Stirner e il comunismo. Per Hess infatti, il quale come Fichte riteneva che l'uomo non è veramente se stesso se non quando gode della piena autonomia della volontà, il fine ultimo era come per Bauer e Stirner, l'attività libera, l'assoluta autonomia dell'individuo,[98] ma, contrariamente a costoro, egli pensava che ciò sarebbe stato il frutto non dello sviluppo di un individualismo egocentrico, bensí dell'instaurazione del comunismo.

Questa dottrina idealistica[99] e utopistica per il suo comunismo anarchicheggiante era affine a quella di tutti i riformatori isolati del proletariato, in particolare di Proudhon, che Hess stimava molto. Ma mentre Proudhon, con il suo anarchismo, esprimeva le tendenze delle classi medie, semiproletarizzate, le quali, mettendo in primo piano il principio della libertà assoluta, pretendevano di conservare la loro indipendenza almeno teorica sia verso il grande capitale che verso il comunismo egualitario, Hess piuttosto esprimeva l'ideologia dell'intellettuale socialisteggiante, privo di contatti diretti con il proletariato.

La dottrina sviluppata negli articoli dei *Ventun fogli dalla Svizzera* segnava un certo regresso rispetto a quella da lui esposta nella *Triarchia europea*, dove almeno aveva tentato di legare la successione

Egli lo considera, è vero, come il prodotto necessario della società borghese ma in un modo rigido, metafisicamente e non dialetticamente. Poiché, d'altra parte, il socialismo di Hess — la sua concezione logico-dialettica dell'avvenire, — non è a sua volta tratto dal terreno reale delle lotte di classe concrete, bensí è sublimato sul piano logico partendo dalle contraddizioni in esso provocate, e poiché quindi le contraddizioni trasformate in idee pure dovevano irrigidirsi in entità indipendenti, ne derivava che l'avvenire, opponendosi al presente, doveva presentarsi come una soluzione bella e fatta dei problemi."

[98] T. Zlocisti, *op. cit.*, Hess, *Filosofia dell'azione*, p. 50: "Lo scopo del socialismo non è diverso da quello dell'idealismo, e si può riassumere cosí: di tutte le anticaglie lasciare sussistere soltanto l'attività. Nessuna delle forme che quest'ultima ha assunto può resistere alla critica dello spirito libero, che, intento solo alla sua attività, non si ferma ad un risultato acquisito, fissandolo, materializzandolo e assimilandolo sotto forma di proprietà ma al contrario si afferma come potenza che supera tutto ciò che è finito e determinato, per prendere continuamente e di nuovo coscienza di se stesso, nella forma particolare che la sua attività riveste."

[99] *Ibid.*, p. 43: "La libertà sociale non può essere altro che conseguenza della libertà spirituale, altrimenti è priva di base. In questo caso si trasforma tanto piú sicuramente nel suo contrario in quanto assume un atteggiamento intransigente e rivoluzionario verso le istituzioni esistenti."

delle rivoluzioni — spirituale in Germania, politica in Francia, sociale in Inghilterra — allo sviluppo della storia e alla trasformazione delle condizioni sociali.

Invece di continuare l'analisi della società borghese iniziata in quel- l'opera, egli abbandonò tale ricerca, che sola avrebbe potuto permettergli di individuare le linee generali dello sviluppo storico e di spiegare la trasformazione sociale mediante questo sviluppo. Indotto cosí a subordinare tale trasformazione alla realizzazione di un ideale posto *a priori*, egli riconduceva lo sviluppo storico a una opposizione di concetti come altruismo ed egoismo, libertà e schiavitú, eguaglianza e diseguaglianza. Benché fondasse la sua dottrina sulla nozione di azione, Hess non riuscí a dare all'azione, cui pretendeva di tendere con risolutezza, un carattere concreto, riducendola praticamente a un movimento di emancipazione di carattere essenzialmente spirituale.

Nonostante le deficienze, la dottrina di Hess ebbe il merito di effettuare una prima sintesi del radicalismo filosofico di Feuerbach con le dottrine socialiste e comuniste francesi. Per questa ragione, essa doveva avere una funzione importante nell'evoluzione intellettuale politica sociale dei giovani Hegeliani progressisti, in particolare nel passaggio di Engels e di Marx dal liberalismo democratico al comunismo.[100]

Questa funzione di Hess si situò nel periodo in cui l'influenza delle dottrine socialiste e comuniste si faceva sentire sempre piú profondamente in Germania a causa del rapido sviluppo industriale, che, con la crescente ascesa del proletariato, determinava l'inasprirsi della lotta tra la borghesia e la classe operaia.

Dalle cifre seguenti si può avere un'idea della profonda trasformazione economica avvenuta in quel periodo con un ritmo sempre piú accelerato: la rete ferroviaria si estese da 6 km. nel 1835 a 2.300 nel 1845, la produzione del ferro, che era di 130.000 tonnellate nel 1830, am-

[100] ENGELS riconosceva questa funzione nel suo articolo: *Progress of social reform on the continent* [*I progressi della riforma sociale nel continente*], pubblicato il 18 nov. 1843 sul "The New Moral World" (cfr. MEGA, I, vol. II, p. 448).

MARX, da parte sua faceva l'elogio di Hess nei suoi *Manoscritti economico-filosofici del 1844* in *Opere filosofiche giovanili*, Roma 1950, Prefazione, p. 176: "S'intende da sé che, oltre i socialisti francesi e inglesi ho messo a profitto anche lavori socialisti tedeschi. Ma i lavori tedeschi, ricchi di contenuto e *originali*, in questo campo scientifico si riducono — oltre agli scritti di Weitling — agli articoli forniti da *Hess* nei Ventuno fogli, e ai *Lineamenti di una critica dell'economia politica* di *Engels*, negli *Annali Franco-tedeshi*, dove io ho parimenti accennato, in guisa del tutto generale, i primi elementi del presente lavoro." [MEGA, I, vol. III, pp. 33-34.]

montava a 410.000 tonnellate nel 1850. L'industria metallurgica, favorita dallo sviluppo delle ferrovie, diventò importante come l'industria tessile, che fino a quel periodo era stata il principale settore industriale. Questa rapida industrializzazione, che portava con sé una relativa diminuzione dell'importanza dell'agricoltura, modificò parimenti la struttura delle città, che, perdendo le ultime caratteristiche semiagricole che avevano conservato sino agli inizi del secolo, aumentarono rapidamente la loro popolazione con l'estendersi e concentrarsi delle fabbriche e cambiarono la loro fisionomia a causa dell'afflusso degli operai venuti dalle campagne.

L'artigianato, che ancora predominava, resisteva con sempre maggiori difficoltà alla concorrenza delle fabbriche, che determinava la rovina e la graduale proletarizzazione degli artigiani. Il marasma in cui era piombato l'artigianato lo si può comprendere dal semplice fatto che nel 1831 680 dei 1088 falegnami di Berlino, non pagavano tasse. La situazione della classe operaia era ancora peggiore, a causa dello sviluppo delle macchine, che permetteva di sostituire gli operai con donne e bambini e di ridurre costantemente i salari. Cosí nel 1840 un tessitore slesiano guadagnava circa 70 centesimi al giorno, appena il necessario per acquistare gli alimenti indispensabili.[101] La sorte degli operai agricoli non era migliore; il loro salario non superava i 50 centesimi al giorno, quello delle donne i 40 centesimi, sicché, praticamente vivevano di patate e, se il prezzo delle patate aumentava, erano ridotti alla fame.

L'aggravarsi del pauperismo determinò un costante aumento del numero degli emigranti. Dal 1830 al 1840, 182.000 tedeschi, vale a dire 12 volte di piú che tra il 1820 e il 1830, emigrarono in America: nel solo anno 1840 il loro numero fu di 30.000.

Lo sfruttamento sempre piú duro e disumano della classe operaia, che allora assunse forme addirittura mostruose,[102] accentuò la lotta di classe tra la borghesia e il proletariato. Agli inizi, questa lotta assunse la forma di rivolte sporadiche di operai ridotti alla disperazione dalle condizioni di vita intollerabili loro imposte. Durante queste rivolte, che

[101] Dal 1821 al 1838 i sussidi annuali concessi ai poveri a Berlino passarono da 104.000 a 374.000 talleri.

[102] Per salari infimi gli operai, uomini e donne, erano costretti a lavorare in pessime condizioni da 14 a 16 ore al giorno. Una sorte ancora piú miserabile era riservata ai fanciulli, che, a partire da 4 o 5 anni, si esaurivano nel lavoro delle fabbriche che molto spesso non lasciavano, perché mangiavano e dormivano tra gli arnesi e le macchine.

avvenivano nei centri industriali allora in formazione, specialmente in Renania, gli operai sfogavano la loro rabbia soprattutto contro le macchine che facevano a pezzi, vedendo in esse la causa della loro miseria.[103]

Poiché erano privi di qualsiasi diritto politico e sindacale e le organizzazioni operaie e gli scioperi erano vietati, dapprima cercarono di difendersi formando associazioni segrete, fondate originariamente all'estero, in Svizzera ed in Francia (Lega dei giusti) dagli elementi piú avanzati e piú rivoluzionari della classe operaia, nella quale cominciavano a diffondersi le idee comuniste e socialiste.

Al sansimonismo che, durante il decennio tra il 1820 e il 1830 e negli anni immediatamente seguenti, aveva avuto una grande influenza in Germania, specialmente sugli intellettuali liberali e democratici, era succeduto il fourierismo, che, tenendo in maggior conto gli interessi della classe operaia, si era diffuso tra gli operai e gli artigiani. Dopo la rivoluzione del 1830, il problema essenziale non era piú quello di creare nuove utopie prive di efficacia, ma di rispondere alle esigenze immediate della classe operaia e delle classi medie in via di proletarizzazione, legando il socialismo e il comunismo al movimento politico e sociale. Fu questo lo scopo delle dottrine socialiste e comuniste nate dopo il 1830, che si moltiplicarono cosí rapidamente agli inizi del decennio successivo che L. Reybaud poteva scrivere, nel 1843, nei suoi *Studi sui riformatori*, che non passava giorno senza che fosse pronunciata una nuova condanna della società capitalistica.[104]

La differenza fra le dottrine socialiste e quelle comuniste era dovuta al fatto che esse difendevano interessi di classe divergenti.[105] Le

[103] A partire dal 1828 rivolte di questo tipo erano scoppiate ad Aquisgrana e nel Wuppertal, dove erano le città industriali di Barmen e Elberfeld.

[104] L. Reybaud, *Etudes sur les réformateurs*, Parigi 1843, t. II, p. 1.

[105] K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Prefazione, Roma 1954, p. 17: "Sotto il nome di socialisti si intendevano nel 1847 due specie di persone. Da un lato i seguaci dei vari sistemi utopistici, specialmente gli owenisti in Inghilterra e i fourieristi in Francia, gli uni e gli altri già ridotti a semplici sette che andavano a poco a poco estinguendosi. Dall'altro lato i molteplici dulcamara sociali, che con le loro varie panacee e con ogni sorta di rattoppi volevano guarire le miserie sociali, senza fare alcun male al capitale e al profitto. In entrambi i casi, gente che stava al di fuori del movimento operaio e cercava piuttosto un appoggio tra le classi 'colte.' Al contrario, quella parte di operai che, convinta dell'insufficienza di semplici rivolgimenti politici, esigeva una trasformazione radicale della società, quella parte si chiamava allora *comunista*. Era un comunismo appena abbozzato, di puro istinto, talora un po' greggio, ma era abbastanza forte per produrre due sistemi di comunismo utopi-

dottrine socialiste, in particolare quelle di Considérant, Louis Blanc e Proudhon, esprimevano le aspirazioni delle classi medie oppresse e schiacciate dal grande capitale che si stava formando. Riprendendo e allargando le critiche di Fourier, questi teorici facevano vedere che il sistema capitalistico, con la concentrazione sempre piú grande delle ricchezze e la crescente proletarizzazione delle classi medie, determinava l'aggravarsi della lotta di classe tra la borghesia e il proletariato, che minacciava di provocare una rivoluzione sociale. Difensori degli interessi delle classi medie, essi, pur limitandola, volevano conservare la proprietà privata e respingevano la rivoluzione come mezzo di emancipazione sociale. Perciò miravano, non alla distruzione, bensí alla trasformazione graduale della società borghese, mediante riforme e in particolare mediante una nuova organizzazione della produzione, che, associando capitale e lavoro, avrebbe salvaguardato gli interessi essenziali delle classi medie e in pari tempo permesso di evitare una rivoluzione.

Un posto particolare tra questi riformatori occupava Proudhon. Come costoro, egli voleva limitare la trasformazione della società a riforme il cui scopo era di consolidare le classi medie, artigiani e piccoli contadini, ma invece di fare, come gli altri teorici, appello allo Stato per attuare queste riforme, voleva abolirlo e approdava cosí ad un socialismo anarchicheggiante.

Le dottrine comuniste, che esprimevano gli interessi di classe del proletariato, miravano, non a riformare la società borghese, ma a liquidarla con l'abolizione della proprietà privata. Tra i teorici comunisti gli uni, come Cabet, intendevano realizzare il comunismo in modo pacifico con la propaganda e l'educazione, mentre gli altri, in particolare A. Blanqui, influenzati dal babouvista Buonarroti, volevano attuare il comunismo mediante la rivoluzione sociale e la dittatura del proletariato.

Poiché, dato l'insufficiente sviluppo del sistema capitalistico, non vedevano ancora che questo sistema per le crisi e le lotte di classe che determina porta necessariamente al comunismo, i teorici socialisti e comunisti trasferivano, come tutti gli utopisti, la questione sociale su di un piano piú o meno idealistico, opponendo alla società attuale una società futura idealizzata.

stico, in Francia quello 'icarico' di Cabet, in Germania quello di Weitling. Nel 1847 socialismo significava un movimento borghese, comunismo un movimento operaio."

Questo elemento utopistico era piú accentuato nei socialisti, perché respingevano la lotta di classe come mezzo di emancipazione della classe operaia, che nei comunisti, in particolare in Blanqui, che in essa vedeva il solo mezzo efficace per distruggere la società borghese e sostituirla con una società comunista.

Questa differenza profonda di efficacia delle loro dottrine fece scrivere a un osservatore acuto come Heine, in una descrizione dei movimenti sociali in Francia: "Torno a parlare dei comunisti che in Francia sono il solo partito veramente interessante. Potrei rivendicare lo stesso interesse per gli avanzi del sansimonismo, i cui seguaci continuano ancora la loro vita sotto strane etichette, e per i fourieristi, che continuano a sviluppare una bella attività; ma queste persone rispettabili sono animate soprattutto dalle parole, la questione sociale li interessa soltanto come questione, come concetto tradizionale, essi non sono mossi da un potere demoniaco, non sono i servitori predestinati di cui la suprema volontà del mondo si serve per attuare i suoi immensi disegni. Prima o poi, la famiglia dispersa dei sansimonisti e tutto lo stato maggiore fourierista finiranno per ricongiungersi con l'esercito sempre crescente del comunismo e, lasciando la parola decisiva al rozzo bisogno, assumeranno, per cosí dire, la parte dei Padri della Chiesa." [106]

Le idee rivoluzionarie comuniste trovarono un terreno favorevole nelle società segrete, delle quali la piú importante era la "Società delle stagioni" diretta da Barbès e Blanqui. L'influenza di queste dottrine si fece sentire anche nella società operaia segreta tedesca della "Lega dei giusti," che era in stretti rapporti con la "Società delle stagioni."

Alla prima società segreta tedesca, la "Lega dei proscritti," composta principalmente di liberali emigrati in Francia dopo la rivoluzione del 1830 e dominata da idee liberali e democratiche, si era sostituita in seguito la scissione provocata nel 1835 dai membri comunisteggianti guidati dal dottor Schuster, la "Lega dei giusti" composta soprattutto da artigiani, sarti ed ebanisti e ispirantesi a tendenze piú radicali.

In seno a questa lega si fecero sentire i primi teorici comunisti tedeschi che, dopo quelli del proletariato francese e del proletariato inglese, espressero le rivendicazioni e le aspirazioni della classe operaia

[106] H. Heine, *Sämtliche Werke*, a cura di A. Kohut, Berlino-Lipsia, vol. XII, p. 334.

tedesca. Il primo fu un giovane sarto, Wilhelm Weitling, che, dopo avere aderito a Parigi alla "Lega dei giusti" nel 1838, per invito della lega scrisse il primo manifesto comunista tedesco, ***L'umanità quale è e quale dovrebbe essere.***

Figlio illegittimo, nato il 5 ottobre 1805, Weitling aveva avuto un'infanzia e una giovinezza miserabili, che avevano suscitato in lui un sentimento di rivolta contro le ingiustizie sociali e l'oppressione imposta dalla società borghese al popolo. Dopo aver terminato il suo apprendistato come operaio sarto, era andato a Lipsia, dove nel 1830 aveva partecipato ad una sommossa popolare che gli fece una profonda impressione.

In seguito era stato a Dresda, Vienna, e Parigi dove si fermò, una prima volta, dall'ottobre 1835 all'aprile 1836, quindi dal settembre 1837 al marzo 1841.

A Parigi divenne comunista leggendo opere e giornali rivoluzionari.[107] Affiliato alla "Lega dei giusti," nella quale i sarti formavano l'ala radicale in opposizione agli ebanisti di tendenze piú moderate, vi acquistò rapidamente una grande influenza con le sue doti oratorie che entusiasmavano gli ascoltatori. W. Marr, uno dei suoi principali nemici politici, che lo conobbe alcuni anni dopo, nel libro *La giovane Germania in Svizzera* lo descriveva cosí: "Weitling è un uomo di carattere. È un sognatore, il suo entusiasmo per la causa che difende ha qualcosa del fanatismo religioso, ma la gravità profonda con cui sostiene le sue convinzioni, l'indipendenza cui almeno egli aspira, in una parola: la fierezza proletaria di questo uomo mi sembra assai preferibile a tutte le pose pretenziose dei nostri politicanti."[108]

Divenuto ben presto membro del comitato direttivo della "Lega dei giusti," ne fu incaricato di redigere un manifesto, per indicare come avrebbe dovuto essere organizzata la futura società comunista. Nacque cosí la sua prima opera, ***L'umanità quale è e quale dovrebbe essere***, che fu stampata clandestinamente in 2.000 esemplari.[109]

[107] In particolare a Parigi lesse il libro di Jean-Jacques Pillot, *Ni châteaux ni chaumières ou l'état de la question sociale en 1840*, e giornali comunisti o comunisteggianti come "La Raison" di Laponneraye, "L'Egalité" di Lahautière, "L'ami de l'Egalité" di Dezamy, "Le Journal du peuple" di Dufoty e "La Tribune du Peuple" di Pillot.

[108] Wilhelm Marr, *Das junge Deutschland in der Schweiz* [*La giovane Germania in Svizzera*], Lipsia, 1846, pp. 45-46.

[109] W. Weitling, *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein soll*, Parigi 1838.

In questo libro egli partiva dall'idea di eguaglianza reale, non soltanto politica, ma sociale, lanciata nel 1795 da Babeuf e diffusa dal libro di Buonarroti *Storia della congiura degli eguali, detta di Babeuf* (1828). Come Babeuf nel *Manifesto degli eguali*, egli dimostrava che l'emancipazione del popolo poteva essere realizzata soltanto mediante il comunismo che, abolendo la proprietà privata e l'eredità, causa di iniquità e di miseria, avrebbe permesso di suddividere il lavoro e i beni in modo equo ed eguale per tutti.[110]

Avversario del riformismo, egli sosteneva che l'emancipazione del proletariato sarebbe stata l'opera non di riforme illusorie, intraprese con l'aiuto della borghesia,[111] bensí di una rivoluzione sociale, che, distruggendo il dominio del denaro, avrebbe instaurato con la comunità dei beni l'eguaglianza sociale e la fratellanza fra gli uomini.[112]

Egli era un rappresentante della classe operaia ancora sul nascere, inevitabilmente perciò la sua opera rifletteva la mancanza di maturità di quella classe.

Ciò ne spiega il carattere utopistico, che si manifesta in particolare nell'influenza profonda di Fourier e Lamennais. Quella di Fourier è evidente nell'importanza di primo piano che Weitling dà all'unione del lavoro e del piacere, da lui considerata come la caratteristica distintiva della società futura, quella di Lamennais — di cui egli tradusse allora il *Libro del popolo* (1838), è visibile nella sua tendenza ad unire, come la maggior parte dei teorici socialisti e comunisti francesi dell'epoca, il comunismo al cristianesimo. Nel cristianesimo primitivo,

Ristampato in *Sammlung gesellschaftswissenschaftlicher Aufsätze*, a cura di E. FUCHS, Monaco, Vienna, Zurigo, 1949.

110 W. WEITLING, *Sammlung gesellschaftswissenschaftliche Aufsätze* cit., p. 15. "La sola causa di questi tempi cattivi è la ripartizione ineguale del lavoro per la produzione dei beni e la ripartizione e il godimento ineguali di essi. Il mezzo che permette di mantenere questo orribile disordine è il denaro."

Ibid., p. 24: Princípi. "3. Ripartizione eguale del lavoro e godimento eguale dei beni. 4. Educazione eguale per tutti; diritti e doveri eguali per i due sessi conformemente alle leggi della natura. 5. Abolizione di ogni diritto di successione e proprietà individuale."

111 *Ibid.*, p. 7: "Per aumentare il vostro benessere e mantenere l'ordine, come si vuol farvi credere, sono stati redatti e stampati fino ad ora tanti regolamenti e tante leggi che potreste riscaldarne un inverno intero le vostre stanze e mai è stato chiesto il vostro consenso, giacché questa roba per voi non era altro che fonte di nuove angherie."

112 *Ibid.*, p. 25: "Non crediate che venendo al compromesso con i vostri nemici possiate ottenere qualche cosa. La vostra sola speranza è nella vostra spada. Qualsiasi intesa tra loro e voi può avvenire soltanto a vostro detrimento."

quale l'aveva insegnato Gesú, egli vedeva la prima forma del comunismo e l'ideale che il comunismo avrebbe dovuto realizzare.[113]

Ma, a differenza di Lamennais che era un avversario risoluto del comunismo e si proponeva di rigenerare il cristianesimo dandogli un carattere socialisteggiante, Weitling adoperava il cristianesimo per giustificare e convalidare il comunismo.

Questo primo libro era l'opera sia di un apostolo, per il suo carattere semievangelizzante, sia di un rivoluzionario, per l'accento posto sulla funzione precipua che la classe operaia avrebbe dovuto svolgere nella trasformazione della società. Weitling superò i teorici socialisti, che volevano riformare con mezzi pacifici la società borghese, adattando il regime della proprietà privata agli interessi delle classi medie; in un certo senso superò anche Blanqui, giacché, invece di concepire l'azione rivoluzionaria del proletariato sotto la forma dell'organizzazione di congiure e di colpi di mano, la concepiva già come un movimento di masse.

Con la funzione che attribuiva al proletariato e lo sforzo che faceva per liberarsi dall'utopismo, Weitling doveva avere una parte importante nel movimento del proletariato tedesco, nel momento in cui esso cominciava a costituirsi come classe indipendente e a combattere le sue prime lotte.

Una di queste lotte fu la partecipazione della "Lega dei giusti" alla sommossa del 12 maggio 1839 organizzata dalla "Società delle stagioni." Dopo il fallimento di questa sommossa, la "Lega dei giusti" fu sciolta. Alcuni dei suoi membri piú attivi come il calzolaio Heinrich Bauer della Franconia, l'ex studente Karl Schapper del Nassau, che a Parigi era diventato tipografo, e l'orologiaio Heinrich Moll furono espulsi e andarono a Londra dove organizzarono una filiale della "Lega dei giusti."

Quelli restati a Parigi si unirono attorno al medico Hermann Ewerbeck, che in quell'epoca tradusse il *Viaggio in Icaria* di Cabet, al dottor German Mäurer e a Weitling.

Nonostante le persecuzioni contro la "Lega dei giusti," le idee comuniste si diffondevano sempre piú fra gli artigiani e, in modo piú

[113] *Ibid.*, p. 21-22: "Se la comunanza dei beni fino a questo momento non è riuscita a fondare un regno durevole presso i cristiani la responsabilità è sempre stata della perversione dei potenti e dei preti... Ispiratevi in tutto e rigidamente all'insegnamento di Cristo e resisterete a tutte le tentazioni."

generale, tra gli operai tedeschi, non soltanto a Parigi ma anche in Inghilterra e in Svizzera, dove una parte dei seguaci della " Lega dei giusti " si era recata dopo che la lega era stata proibita a Parigi. Queste idee si diffondevano anche in Germania, grazie ai circoli fondati, prima dalla " Lega dei proscritti," poi dalla " Lega dei giusti " in numerose città tedesche.[114]

Questa propaganda, nel 1841, aveva già assunto proporzioni tali da inquietare il governo prussiano. Quando ancora la questione sociale non aveva attirato l'attenzione del pubblico e non era discussa sulla stampa, il governo faceva sorvegliare e perseguire giudiziariamente gli operai artigiani sospetti di essere seguaci delle idee comuniste e di far parte di società segrete.[115] Questi arresti e queste condanne cominciarono a essere resi noti dalla stampa radicale,[116] cosí l'attenzione del pubblico fu attirata sul movimento comunista e sulla sua crescente importanza. Abbiamo visto che il comunismo, nel novembre 1842, era stato oggetto di una vivace polemica tra la *Gazzetta generale di Augusta* e la *Gazzetta renana*; durante questa polemica Marx, per la prima volta, aveva dovuto prendere posizione su questa dottrina. Ai primi del 1843 i progressi del comunismo erano tali, o almeno esso faceva già talmente parlare di sé, che era diventato per cosí dire la questione del giorno.[117]

[114] Circoli del genere erano stati creati a Brema, Berlino, Nassau, Francoforte sul Meno, Magonza. Diffondevano opuscoli di propaganda come *Aufruf eines Geächteten* [*Appello di un proscritto*], *Glaubensbekenntnis eines Geächteten* [*Professione di fede di un proscritto*], *Erklärung der Menschen und Bürgerrechte* [*Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*].

[115] Nel 1840 a Brema fu scoperta una filiale della " Lega dei Proscritti." L'8 aprile 1841 era stata comunicata al ministro degli interni von Rochow, in un rapporto indirizzatogli da Francoforte sul Meno, una lista di 80 operai sospetti di essere affiliati ad associazioni segrete (" Lega dei Proscritti," " Lega dei Giusti "). Cfr. *Archivio segreto di Stato, Ministero degli interni, Le associazioni rivoluzionarie tra gli artigiani*, R. 77, D, n° 10.

[116] " Gazzetta renana," 19 nov. 1842: una corrispondenza del 16 novembre inviata da Magonza segnalava persecuzioni contro artigiani appartenenti alla " Lega dei Proscritti."

[117] B. Bauer, *L'ascesa e la caduta del radicalismo tedesco del 1842*, III, p. 25: " Agli inizi del 1843 il comunismo era già diventato una parola d'ordine cosí diffusa che la ' Gazzetta letteraria ' poteva definire il programma pubblicato da Ruge nell'ultimo numero degli ' Annali tedeschi ' un pallido riflesso del comunismo."

" Gazzetta generale di Augusta," 11-12 genn. 1843, p. 26: " Il miglioramento della situazione dei proletari è divenuto ora un tema costante dei giornali e l'organizzazione del lavoro è la parola d'ordine che unisce gli amici della giustizia e dell'umanità."

In questo periodo di agitazione particolarmente attiva, Weitling si recò in Svizzera, nel 1841, con la speranza e il proposito di diffondervi le idee comuniste e di crearvi nuovi centri della "Lega dei giusti." Qui la sua propaganda era facilitata dall'agitazione svolta prima di lui da G. Büchner,[118] dal suo discepolo August Becker[119] e dall'esistenza di numerosi circoli educativi operai. La tendenza da principio predominante in questi circoli non era quella comunista, bensí la tendenza democratica della "Giovane Germania." La "Giovane Germania," da non confondere con il movimento letterario e politico dello stesso nome i cui principali rappresentanti erano stati Gutzkow, Börne e Heine, era una diramazione della "Giovane Europa" fondata da Mazzini.[120] Dopo lo scioglimento della "Giovane Germania," che nel 1836, sotto la guida di Schuler, ex professore a Darmstadt, aveva creato numerosi circoli educativi operai dove venivano reclutati i suoi seguaci, i suoi nuovi capi Hermann Döleke e Wilhelm Marr,[121] discepoli di Ruge e Feuerbach, avevano continuato segretamente la loro agitazione. Essi tendevano verso un umanesimo ateo, pensando, d'accordo con Feuerbach, che scopo principale del movimento rivolu-

"Gazzetta renana," 16 genn. 1843, Berlino, 11 genn. 1843: "Il comunismo è il nuovo spettro che terrorizza i nostri avversari."

Bettina von Arnim, *Questo libro è del re*, Berlino 1843.

118 Sulle tendenze comuniste di G. Büchner, cfr. G. Büchner, *Opere e lettere*, Lipsia 1952, p. 229, lettera a Gutzkow, Strasburgo 1835: "I rapporti tra i poveri e i ricchi sono il solo elemento rivoluzionario al mondo."

Ibid., p. 243, lettera a Gutzkow, Strasburgo 1836: "Del resto a dirvi il vero voi e i vostri amici non mi sembrate avviati precisamente sulla giusta strada. È impossibile riformare la società con le idee della classe colta. La nostra epoca è puramente materialistica. Se mai aveste condotto una azione politica, sareste già rapidamente arrivati al punto in cui le riforme cessano di essere operanti. Non potrete mai ricolmare l'abisso che separa la classe colta dalla classe che non lo è."

119 August Becker, figlio di un pastore, nato nel 1814 in Assia, aveva studiato teologia a Giessen, dove era diventato amico intimo di Büchner. Condannato a quattro anni di prigione per aver partecipato alla rivolta dei contadini in Assia organizzata da Weidig e da Büchner, era stato liberato nel 1839 ed era andato in Svizzera, dove nel 1843 pubblicò il suo primo libro *Volksphilosophie unserer Tage* [*Filosofia popolare del nostro tempo*], Neumünster, Zurigo.

120 Sulle tendenze della "Giovane Europa," cfr. E. Kaler, *W. Weitling*, Hottingen, Zurigo 1887, p. 47: "Nell'appello lanciato dalla 'Giovane Europa,' dopo la sua fondazione il 15 aprile 1834 a Berna, era detto: 'La Giovane Europa dei popoli sostituirà la vecchia Europa dei re. La lotta della giovane libertà contro l'antica schiavitú, la lotta della giovane eguaglianza contro gli antichi privilegi, la vittoria delle idee nuove sulle vecchie fedi.'"

121 H. Döleke, studente a Kiel, era stato arrestato per un duello, quindi era emigrato in Inghilterra, poi in Svizzera.

W. Marr era nato nel 1819 ad Amburgo.

zionario dovesse essere l'abolizione della religione, condizione preliminare necessaria all'emancipazione umana.[122]

La propaganda di Weitling urtava contro quella della "Giovane Germania," rispondente a un democratismo borghese ma non agli interessi di classe del proletariato. Egli si sforzò di diffondere le sue idee nei circoli educativi operai, prima di tutto a Ginevra, dove era giunto dopo aver lasciato Parigi, poi nel cantone di Vaud. Aiutato da fedeli seguaci come August Becker, Simon Schmidt e Sebastian Seiler,[123] riuscí assai rapidamente a guadagnarli alla sua causa e a fondare nuovi circoli.[124] Con l'aiuto di questi circoli, che egli trasformò in sezioni della "Lega dei giusti," pubblicò una rivista, *Il grido di aiuto della gioventú tedesca*,[125] sulla quale, come già nel suo libro, invitava gli operai a difendere i loro diritti e a emanciparsi con le loro stesse forze.[126] Di questa rivista uscirono soltanto quattro numeri, dal settembre al dicembre 1841. Lasciata Ginevra, Weitling nel 1842 andò a stabilirsi a Vevey, dove pubblicò una nuova rivista *La giovane generazione*[127] e scrisse la sua opera principale *Garanzie dell'ar-*

[122] E. Kaler, *W. Weitling*, pp. 52-53.

[123] Simon Schmidt, operaio tornitore nato nel Württemberg, era emigrato in Svizzera.

[124] Sullo stato d'animo regnante in questi circoli cfr. W. Marr, *La Giovane Germania in Svizzera*, p. 121: "La prima cosa intrapresa qui (nei circoli) è di fare dell'operaio un essere morale. Non mi ricordo di aver mai incontrato uno dei nostri artigiani ubriaco o coinvolto in una lite. Un membro dei circoli preferirebbe morire di fame, piuttosto che chiedere l'elemosina. Ho conosciuto artigiani che per mesi si concedevano soltanto quattro o cinque ore di sonno al giorno, allo scopo di poter lavorare per la causa, pur continuando ad esercitare il loro mestiere. Ne ho conosciuti di quelli che al primo segnale facevano le valige e lasciavano il loro lavoro per recarsi alla ventura verso altre località, spesso distanti trenta leghe, dove si giudicava che la loro presenza fosse piú utile."

[125] *Der Hilferuf der deutschen Jugend*, Ginevra, 1841.

[126] Cfr. l'estratto citato da F. Mehring nella sua introduzione al libro di Weitling, *Garanzie dell'armonia e della libertà*, p. XVII: "Noi vogliamo avere voce in capitolo nelle discussioni pubbliche che riguardano il bene e i dolori dell'umanità, giacché noi, popolo in maniche di camicia, siamo gli *uomini piú numerosi* e piú forti e tuttavia i meno stimati nel vasto mondo di Dio. A memoria d'uomo sono sempre stati gli altri che hanno lottato per i nostri interessi o piuttosto per i loro, ed è veramente giunta l'ora che finalmente diventiamo maggiorenni e ci liberiamo da questa tutela fastidiosa e odiosa. Come può chi non partecipa né alle nostre gioie, né alle nostre pene farsene un'idea? E, senza averne né l'idea, né l'esperienza reale, come può proporre e realizzare miglioramenti delle nostre condizioni morali e fisiche? Anche se volesse non potrebbe, perché soltanto l'esperienza rende prudenti e saggi."

[127] "Die junge Generation," fu pubblicata a Vevey, Langenthal e Zurigo, dal genn. 1842 al maggio 1843.

monia e della libertà [*Garantien der Harmonie und Freiheit*], che fu pubblicata nel dicembre 1842.

Questo libro contiene gli elementi essenziali della sua dottrina.[128] In essa prendeva ispirazione non tanto da Lamennais quanto dai grandi utopisti, in particolare mutuando da Saint-Simon l'idea che in una società razionalmente organizzata il governo delle persone deve essere sostituito dall'amministrazione delle cose, e da Fourier, oltre che la critica della società borghese, la concezione dell'armonia come principio fondamentale della società futura. Ma invece di contentarsi come costoro di tracciare un piano di riforma sociale e di fare appello alla chiaroveggenza e al sentimento di equità delle classi dominanti, egli, come nel suo primo libro, invitava la classe operaia all'azione rivoluzionaria, per distruggere la società borghese e sostituirla con una società comunista, la sola che avrebbe potuto garantire un ordinamento sociale razionale.[129]

Poiché non distingueva chiaramente le cause delle piaghe economiche e sociali del regime capitalistico e non vedeva la possibilità di una rivoluzione sociale determinata dallo sviluppo stesso di questo regime, Weitling nei suoi piani di trasformazione sociale doveva finire nell'utopismo. La sua incapacità di analizzare esattamente la

[128] W. Weitling, *Garanzie dell'armonia e della libertà, Introduzione* di F. Mehring, Berlino, 1908.

Cfr. ancora l'introduzione di B. Kaufhold, alla stessa opera di Weitling, Berlino 1955.

Contenuto delle *Garanzie dell'armonia e della libertà*: Parte I: L'origine dei mali sociali:

1. Lo stato primitivo della società. 2. La formazione della proprietà mobiliare. 3. La formazione della proprietà immobiliare. 4. L'invenzione dell'eredità. 5. L'origine delle guerre. 6. L'origine della schiavitú. 7. L'origine del commercio. 8. L'invenzione del denaro. 9. L'origine del traffico dei titoli. 10. Il militarismo. 11. Patria, frontiere, lingue. 12. Il regno del denaro e il traffico delle merci. 13. Religione e costumi.

Parte II: Considerazioni sulla riorganizzazione della società:

Introduzione. 1. L'elemento fondamentale dell'organizzazione sociale. 2. L'amministrazione. 3. Le scienze. 4. Le elezioni. 5. I lavori. 6. Le compagnie di maestri operai. 7. La compagnia dei capi operai. 8. I dirigenti di azienda. 9. Il trio. 10. Il lavoro sociale supplementare. 11 Regolamento del lavoro. 12 L'accademia di belle arti e scienze. 13. La posizione della donna. 14. L'esercito scolastico. 15. La terapia filosofica. 16. Vantaggi della comunità. 17. Panorama del sistema. 18. Possibili periodi di transizione. 19. Preparazione al periodo di transizione. Conclusione.

[129] W. Weitling, *Garanzie dell'armonia e della libertà*, Berlino 1955, p. 228: "Vi è rivoluzione quando per effetto del prevalere di una forza spirituale o fisica il nuovo stato di cose succede a quello antico. Il rovesciamento del vecchio stato di cose ha sempre un carattere rivoluzionario, perciò il progresso è possibile solo mediante le rivoluzioni."

società borghese e la sua tendenza all'utopia derivavano principalmente dal fatto che, essendo egli non un proletario ma un artigiano proletarizzato, non si era liberato dalla mentalità propria dell'artigianato e adattava i suoi piani di riforma sociale alle aspirazioni degli artigiani.[130] Questi limiti posti alle sue concezioni teoriche dalle condizioni di vita e dalle aspirazioni della classe degli artigiani gli impedirono di giungere, come Marx ed Engels, a una concezione scientifica dello sviluppo storico e del socialismo.

Tuttavia Weitling non si limitò a tradurre rigidamente le aspirazioni dell'ambiente artigiano. Sotto l'impressione dell'azione rivoluzionaria del proletariato di Parigi, che allargava le idee degli artigiani tedeschi che andavano in quella città, egli infatti era giunto a una concezione sempre piú larga del movimento rivoluzionario e dei suoi scopi.[131]

Questa duplice tendenza artigiana e proletaria spiega il carattere insieme utopistico e rivoluzionario delle ***Garanzie dell'armonia e della libertà.***

Non vedendo chiaramente né l'origine della società borghese, né la possibilità di una rivoluzione sociale determinata dallo sviluppo del

[130] Cfr. F. MEHRING, *Introduzione* alle *Garanzie dell'armonia e della libertà*, ed. cit., p. XXII: "La sua forza e la sua debolezza avevano la stessa origine. La sua forza derivava dal fatto che egli riusciva a riflettere tutto ciò che agitava la classe operaia del suo tempo, la sua debolezza derivava dal fatto che il suo pensiero e la sua azione erano limitati a ciò che interessava tale classe... Questa, allora, nei paesi che egli conosceva — Germania, Austria, Francia, Svizzera — era costituita dall'artigianato proletarizzato. Il proletariato moderno, il proletariato della grande industria esisteva allora soltanto in Inghilterra dove Weitling non era ancora stato. Nelle *Garanzie* questo proletariato è menzionato soltanto incidentalmente, secondariamente. Weitling non ha la minima idea della sua importanza storica, non sa niente della storia della classe operaia, cosí pure gli manca totalmente la prospettiva storica o, piú semplicemente, la comprensione della storia. Egli sa descrivere in maniera eccellente le piaghe della società capitalistica, ma non comprende la propria epoca sul piano storico e tutto ciò che dice sulle origini e le cause di queste piaghe è assai debole. Ignorando lo sviluppo storico del passato egli non lo vede neppure per l'avvenire come anche non riesce a rappresentarsi la società futura, fondata sulla comunanza dei beni, se non nella forma dell'utopia."

[131] F. ENGELS, *Per la storia della lega dei comunisti* in K. MARX - F. ENGELS, *Il partito e l'internazionale*, Roma, 1948, pp. 16-17: "Torna certamente a loro sommo onore" (degli artigiani tedeschi dell'epoca) " il fatto che — mentre non erano nemmeno ancora dei proletari nel senso vero e proprio della parola, ma soltanto un'appendice della piccola borghesia in via di diventare proletariato moderno e non ancora in conflitto diretto con la borghesia, cioè col grande capitale — questi artigiani fossero in grado di anticipare istintivamente la loro evoluzione futura e di costituirsi in partito del proletariato, anche se non ancora con piena coscienza."

regime capitalistico, Weitling restava utopista nella sua concezione generale della storia e del movimento sociale.

Per lui, come per gli storici del XVIII secolo e i grandi utopisti, l'elemento determinante della storia era ancora la ragione.

L'armonia primitiva, caratterizzata dall'equilibrio dei desideri degli uomini e della loro capacità di produrre e di consumare, egli diceva, è stata distrutta dalla creazione della proprietà privata, che ha portato la divisione degli uomini in padroni e schiavi e ha determinato, con la ricerca del profitto, fonte dell'egoismo e dell'interesse personale, lo sfruttamento delle persone oneste da parte di ladri e briganti. Considerando, come Proudhon, la proprietà privata un furto, Weitling vede nel commercio uno scambio di beni rubati e nel denaro la sorgente di tutti i mali sociali, che in generale sono frutto di invenzioni malefiche.

La divisione fra gli uomini ha determinato la formazione di nazioni e di patrie rivali, da cui soltanto i ricchi ricavano profitto e che, per chi non possiede niente, non hanno senso.[132]

Tuttavia il cammino razionale della storia è stato solo temporaneamente interrotto dalla creazione di questa società, fondata sulla proprietà privata e la ricerca del profitto; la ragione finirà necessariamente per trionfare e, abolendo la società presente, aprirà la strada al progresso.

Non vedendo né le ragioni dello sviluppo storico, né il passaggio dialettico dalla società borghese alla società comunista, Weitling immaginava varie forme possibili di transizione dall'una all'altra.

Poiché non credeva alla necessità del trionfo preliminare della borghesia in Germania per aprire la strada a una rivoluzione sociale proletaria, pensava, come Blanqui, che la classe operaia dovesse immediatamente impadronirsi del potere.

Con la sua concezione rivoluzionaria, superava i riformisti, che facevano dipendere la rigenerazione della società dalla buona volontà della classe possidente, vale a dire dalla classe che meno di tutte aveva interesse a cambiare l'ordinamento sociale, perciò respingeva tutti i mezzi proposti dai riformisti per trasformare la società — educazione, libertà di stampa, eguaglianza di voto, fondazione di casse per la vecchiaia e per le malattie — come palliativi insufficienti che lasciavano

[132] W. Weitling, *Garanzie dell'armonia e della libertà* cit., pp. 85-86.

sussistere lo sfruttamento della classe operaia.[133]

Egli pensava che la trasformazione sociale sarebbe stata determinata dall'aggravarsi della miseria, che avrebbe spinto gli operai alla rivolta, e, a questo scopo, vagheggiava addirittura di fare appello ai detenuti comuni liberati dal carcere.[134] Si rispecchiava in lui la debolezza del proletariato artigiano, che, pur sopportando duramente il peso dell'oppressione capitalistica come il proletariato, non vedeva la possibilità di una rivoluzione determinata dallo sviluppo della grande industria. Questa debolezza si rifletteva in lui anche per la scelta degli altri mezzi proposti per passare dalla società borghese alla società comunista. Pur preferendo la soluzione rivoluzionaria, Weitling contemplava anche la possibilità che il comunismo fosse instaurato dai re e dai sovrani o addirittura da un nuovo Messia, che non era lontano dal credere incarnato in se stesso.[135]

Dopo aver denunciato le piaghe della società borghese e indicato la necessità e i mezzi per distruggerla, Weitling, nella seconda parte del suo libro, tracciava un quadro, spinto fin nei minimi particolari, della futura società comunista; anche se per lui la cosa essenziale restava la lotta contro la società borghese e non l'instaurazione di una utopia, e anche se si rendeva conto che la sua descrizione non poteva essere altro che uno schizzo e non un quadro definitivo della società futura.[136]

133 *Ibid.*, pp. 255-256: "Non è bene prevedere un lento periodo di transizione per stabilire un nuovo ordine. Se se ne ha la possibilità bisogna schiacciare la testa del serpente, non massacrando i nostri nemici e privandoli della libertà, bensí togliendo loro i mezzi per nuocerci. Se non si diminuisse il potere dei ricchi e dei potenti durante il periodo di transizione e si volesse garantir loro una parte dei loro egoistici interessi, si darebbe al popolo misero e sofferente un cattivo esempio di eguaglianza e quali miseri e insufficienti mezzi resterebbero allora per attenuare la miseria del popolo, tanto profonda che difficilmente sarà possibile abolirla di un colpo, neppure con i mezzi piú radicali..." P. 159: "Non bisogna concedere tregua ai nemici, aprire negoziati con loro e credere alle loro promesse. Dal momento in cui essi aprono le ostilità, bisogna considerarli come animali incapaci di capire il linguaggio della ragione."

134 *Ibid.*, pp. 259-260.

135 *Ibid.*, p. 281: "Un nuovo Messia verrà a realizzare la dottrina del primo. Egli distruggerà l'edificio fradicio dell'antico ordinamento sociale, dirigerà le sorgenti delle lacrime verso il mare dell'oblio e trasformerà la terra in un paradiso."

136 *Ibid.*, p. 245, critica del fourierismo: "L'associazione secondo il sistema di Fourier si chiama associazione di armonia. Questa associazione comprende nel suo sistema tre diversi modi di nutrimento, abbigliamento, alloggio ecc. Essa si fonda sul lavoro, il denaro e l'ingegno, con un posto preminente riservato a questi ultimi due rispetto al lavoro. E questo sarebbe un sistema di armonia!... Là dove esistono tre classi diverse per il loro modo di vita, regnano anche tre tipi di interessi diversi. Se

Questa società comunista, egli scriveva, garantirà l'armonia fra i desideri e i bisogni degli uomini e la loro soddisfazione. Ciò comporta la necessità che la produzione e il consumo siano coordinati e questo può essere ottenuto soltanto con l'abolizione della proprietà privata. Nella nuova società, fondata sul raggruppamento delle famiglie riunite nei falansteri e sull'organizzazione del lavoro, gli operai costituiranno un esercito industriale, concepito, secondo la mentalità artigiana, come un raggruppamento di maestri e di garzoni. In questa società Weitling dà, come Saint-Simon, un ampio posto alle scienze, la cui funzione è di promuovere il progresso economico e sociale e alla testa della società mette un triumvirato composto da un medico, un filosofo e un fisico.

Weitling, superando le concezioni del comunismo egualitario, sottolinea con Fourier la necessità di utilizzare le differenze di attitudini e di ingegno che permettono di stabilire una gerarchia tra gli individui, gerarchia tuttavia che non deve servire di base a nuovi privilegi. In questa società nuova, nella quale regnerà l'assoluta eguaglianza fra gli uomini e le donne, l'organizzazione del lavoro aumenterà la produzione, pur diminuendo la fatica degli uomini e promuoverà l'iniziativa individuale con l'emulazione sociale.

Considerate nei loro tratti generali, le *Garanzie dell'armonia e della libertà*, erano, come la maggior parte delle opere socialiste e comuniste del tempo e in particolare il *Viaggio in Icaria* di Cabet, una utopia sociale. Tuttavia Weitling in parte si distaccava dall'utopismo per le numerose osservazioni realistiche contenute nel suo libro [137] e

uno è piú capace di pensare di un altro, ciò vuol dire forse che ha una maggiore capacità digestiva o un palato piú fine? E la testa, per pensare, ha bisogno che il palato sia solleticato piú gradevolmente di quello di un semplice operaio? Maledetta stupidità dalla quale i nostri fourieristi non riescono a liberarsi. Essi sono ancora incrollabilmente fermi al punto in cui il loro maestro si è fermato nel 1808. Avanti! Avanti, uomini della scuola sociale! "

Ibid., pp. 3-4: " Mai si potrà immaginare un'organizzazione sociale che resti invariabilmente la migliore; ciò presupporrebbe il fermarsi delle facoltà spirituali umane e del progresso, il che è impensabile."

Cfr. Sulle tendenze utopistiche che allora predominavano nelle associazioni operaie: W. MARR, *La Giovane Germania in Svizzera*, pp. 117-118: " I comunisti trascorrevano le serate nella loro associazione a costruire la società nuova fin nei minimi particolari. Essi vi smerciavano il socialismo all'ingrosso e al dettaglio, non volendo sentire parlare di altra cosa e si erano già cosí ben sistemati nell'avvenire che per il presente non avevano altro che lacrime."

[137] Tra l'altro egli sottolineava la divisione della società in classi antagonistiche,

per l'appello rivoluzionario lanciato alla classe operaia.

Il suo merito fondamentale fu di accelerare il risvegliarsi della coscienza di classe degli artigiani e dei proletari tedeschi e di guidarli nelle loro prime lotte. La sua azione era favorita dal rapido sviluppo del capitalismo in Germania e, con esso, del proletariato tedesco, che iniziando la lotta contro la borghesia trascinava con sé gli artigiani proletari. Ciò spiega la parte importante avuta da Weitling nell'azione operaia, in particolare nella "Lega dei giusti."

Le *Garanzie dell'armonia e della libertà* segnarono il punto culminante della teoria e dell'azione rivoluzionaria di Weitling. Questo libro fu grandemente apprezzato sia da Feuerbach che in Weitling vedeva il profeta della sua classe,[138] sia da Heine che, senza condividere le idee di Weitling, ne ammirava la genialità rivoluzionaria,[139] sia anche da Marx che un anno piú tardi scriveva: "Per quel che concerne la condizione e la capacità culturale degli operai tedeschi in generale, io rimando ai geniali scritti di Weitling, i quali anche sotto l'aspetto teorico spesso vanno oltre lo stesso Proudhon, sebbene gli rimangano indietro per ciò che riguarda l'esecuzione. Dove potrebbe la borghesia — inclusi i suoi filosofi ed eruditi — indicare un'opera simile a quella di Weitling: *Garantien der Harmonie und Freiheit*, in rapporto alla emancipazione della borghesia, alla emancipazione *politica*? Se si paragona la insulsa, melensa mediocrità della letteratura politica tedesca con questo *enorme* e brillante debutto letterario degli operai tedeschi; se si paragona questa gigantesca *scarpa da bambino* del proletariato con la deforme piccolezza della logora scarpa politica della borghesia tedesca, si deve profetare alla *Cenerentola tedesca* una *figura da atleta*."[140]

Le *Garanzie dell'armonia e della libertà* ebbero un grande successo, in parte a causa del loro carattere utopistico, allora particolarmente apprezzato,[141] in parte a causa dell'appello rivoluzionario rivolto agli

il cui comportamento è determinato da fattori economici, e la parte di oppressore che lo Stato svolge al servizio della classe dominante.

[138] K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass* [*L. F. nel suo carteggio e nell'opera postuma*], Lipsia 1874, p. 365, lettera di Feuerbach a F. Kapp, 15 ott. 1844.

[139] H. Heine, *Opere* cit., vol. VI, pp. 45 e 523-525.

[140] K. Marx, *Glosse marginali di critica all'articolo "Il re di Prussia e la riforma sociale, firmato: un prussiano"* in *Un carteggio del 1843* cit., p. 129. [Mega, I, vol. III, p. 18.]

[141] Il carattere utopistico del libro era proprio ciò che piaceva di piú a un gran

operai.[142] Dopo aver pubblicato le *Garanzie,* Weitling incontrò difficoltà sempre maggiori derivanti dal fatto che in Svizzera, per la mancanza di un proletariato numeroso, egli non poteva creare un vasto movimento rivoluzionario. Nonostante la sua attiva propaganda era riuscito a conquistare alle sue idee soltanto poche centinaia di artigiani, con i quali poteva tanto meno pensare di impegnare una azione rivoluzionaria importante, in quanto, nel seno stesso della classe operaia, doveva lottare contro la propaganda della " Giovane Germania," che condannava il comunismo per le stesse ragioni dei Giovani Hegeliani liberali, tipo B. Bauer e Stirner.[143]

Ciò rese Weitling sempre piú diffidente ed ostile verso la filosofia, contro la quale era già stato prevenuto in seguito al suo dissidio con Moses Hess. Dichiarando guerra aperta alla " Giovane Germania," la cui propaganda feuerbachiana per lui era un gergo incomprensibile e vuota fraseologia, le rimproverava il suo carattere intellettuale, antiproletario e ateo.

La sua avversione contro l'ateismo, unita alle difficoltà sempre crescenti per creare un vasto movimento rivoluzionario, lo respinsero verso concezioni mistiche e religiose, che in parte erano state alla base della prima fase del suo pensiero e che erano diffusissime in mezzo agli artigiani e specialmente tra i suoi discepoli diretti. Cosí uno di loro, Sebastian Seiler, nel suo opuscolo *La proprietà in pericolo! ovvero che cosa hanno da temere la Germania e la Svizzera dal comuni-*

numero di lettori. Cosí, ad esempio, un farmacista scriveva a Weitling in una lettera trovata nelle sue carte al momento dell'arresto: " Da lungo tempo desideravo conoscere un sistema perfetto della libertà e sono rimasto entusiasta di trovarne qui uno di una precisione tale che, per cosí dire, non lascia niente a desiderare." Lettera citata da F. MEHRING, nella introduzione alle *Garanzie dell'armonia e della libertà*, p. XXII.

142 Le *Garanzie dell'armonia e della libertà* furono tradotte in parecchie lingue, tra l'altro anche in francese.

143 W. MARR, *La Giovane Germania in Svizzera* cit., pp. 118 e sgg.: " Il comunismo è espressione della mancanza di energia. Ai comunisti manca la fiducia in se stessi. Soffrendo per l'oppressione sociale, essi per emanciparsi cercano non armi ma motivi di consolazione. I comunisti vedono bene l'abominevole diseguaglianza sulla terra, ma la vedono attraverso gli opachi occhiali della coscienza di classe del proletariato. Nelle loro opere descrivono, sí, lo stato di cose attuale, ma non lo spiegano. Certo, essi concedono agli uomini il diritto di fare delle riforme, ma non sono abbastanza sinceri da attribuire agli uomini la causa di questo stato di cose. L'eguaglianza fa perdere loro la nozione di libertà; l'organizzazione sociale non è per essi l'espressione della coscienza sociale dell'umanità, ma qualche cosa che è imposto agli uomini dal di fuori... Per il comunismo la causa di tutti i mali va ricercata nella realtà esterna. Il comunismo è la teologia sociale. Esso ha i suoi libri sacri, i suoi profeti, i suoi Messia, il suo paradiso."

smo e dalla fede razionale?, riconduceva il comunismo al cristianesimo e presentava Benjamin Constant, Cabet, Proudhon e Weitling, che secondo lui erano i piú grandi teorici del comunismo, nelle vesti dei quattro evangelisti.[144]

Un altro dei suoi discepoli, il profeta Albrecht, predicava una dottrina fatta di un miscuglio ancora piú confuso di misticismo e cristianesimo in opuscoli come: *Il prossimo incontro all'altare della libertà; La restaurazione del regno di Sion; Il fine in una luce rosa: esortazione ai Guglielmo Tell della nostra epoca.*[145]

Questa tendenza al misticismo religioso doveva sviluppare in Weitling le inclinazioni messianiche che si erano già rivelate nelle *Garanzie* ed erano favorite dall'adulazione di cui i suoi discepoli lo circondavano. Perseguitato dalla borghesia[146] e trovandosi in una situazione tanto piú critica, in quanto il divieto della sua rivista, *La giovane generazione*, in Francia gli aveva fatto perdere la metà degli abbonati, Weitling a quell'epoca pensava, nel suo disappunto, nelle sue difficoltà e nella sua collera, di raccogliere un esercito di briganti per distruggere la società borghese, ciò che gli procurò vivaci critiche da parte di Ewerbeck e di A. Becker e provocò la rottura con uno dei suoi migliori discepoli, Simon Schmidt.[147]

144 S. SEILER, *Das Eigentum in Gefahr! oder was haben Deutschland und die Schweiz, vom Kommunismus und Vernunftglauben zu befürchten?* WEITLING stesso nella sua rivista "La giovane generazione" raccomandava la lettura del libro di LUDWIG HESSBERG, *Versöhnung der Welt mit Gott* [*Riconciliazione del mondo con Dio*]; cfr. anche gli articoli di SCHERZER, *Ermahnung zur nächsten Liebe* [*Esortazione all'amore del prossimo*], *An die deutsche Jugend* [*Alla gioventú tedesca*], *Tagwache zum Ausbruch des Reiches Gottes auf der Erde. Eine Hirtenstimme aus den Alpen* [*Veglia per l'avvento del regno di Dio sulla terra. La voce di un pastore dalle Alpi*].

145 *Das baldige Wiedersehen am Altare der Freiheit; Die Wiederherstellung des Reiches Zion; Das Ziel im Rosenlichte, eine Mahnung an die Wilhelm Telle unserer Zeit.* Albrecht, originario di Altemburg, era stato condannato a sei anni di carcere durante le persecuzioni contro i demagoghi. Nel periodo del carcere aveva potuto leggere soltanto la Bibbia ed era caduto in preda ad una specie di demenza religiosa. Recatosi in Svizzera, vi si spacciava come profeta e predicava la restaurazione del regno di Sion. Si era legato di amicizia con Weitling ed esercitò su di lui una certa influenza.

146 Il principale giornale conservatore: la "Gazzetta generale svizzera" scriveva: "Il signor Weitling può esser certo che sono state prese tutte le misure per sorvegliarlo molto da vicino a ogni passo che fa."

147 E. KALER, *W. Weitling* cit., pp. 41-45. Questa intenzione si rivelava già nelle *Garanzie*, dove scriveva a pp. 259-260: "Se contro ogni aspettativa i potenti volessero rinchiuderci in case di lavori forzati per impedire l'attuazione dei nostri princípi... bisognerà allora predicare una morale che fino ad ora nessuno ha osato predicare e che renderà impossibile qualsiasi regime fondato sulla proprietà privata...

Nell'aprile 1843 si recò a Zurigo sperando di allacciare strette relazioni con Froebel e di conquistare alla sua causa i radicali di quella città.[148]

Benché Froebel inclinasse a un umanesimo comunisteggiante, aveva sconsigliato Weitling dal venire a Zurigo, perché la reazione vi imperversava. Dopo l'espulsione di Herwegh, avvenuta nel febbraio 1843 con il consenso di una parte dei radicali, Froebel temeva che la venuta di Weitling e i suoi aperti rapporti con lui avrebbero determinato una rottura completa con i radicali e la rovina del suo giornale *Il repubblicano svizzero*.[149]

In queste difficili condizioni, mentre la sua rivista era in pericolo e l'adulazione dei suoi seguaci aveva turbato un poco il suo equilibrio morale, Weitling, agli inizi del 1843, scrisse *Il vangelo di un povero peccatore*.[150] Questo libro rappresentava un passo indietro rispetto alle *Garanzie dell'armonia e della libertà*. Mentre nelle *Garanzie* egli si era liberato dall'influsso di Lamennais, molto sensibile nella sua prima opera, adesso riconduceva nuovamente il comunismo a un cristianesimo socialisteggiante.[151] Questo libro era l'espressione di un so-

una morale che ci procurerà legioni di combattenti cui fino ad ora abbiamo rifuggito dal fare appello. Questa morale può essere predicata con profitto soltanto nelle grandi città dove brulicano masse cadute nella piú grande miseria e ridotte alla disperazione."

[148] W. MARR, *La Giovane Germania in Svizzera* cit., p. 41, Weitling vi fece la conoscenza di Bakunin, che aveva da poco letto le *Garanzie* e che tentò di convertirlo alle teorie dei Giovani Hegeliani.

[149] E. KALER, *op. cit.*, p. 58, lettera di A. Becker a Weitling, 20 dic. 1842: "Secondo me il 'Repubblicano' a Zurigo, per riguardo al partito radicale, non deve ancora mettersi in maniche di camicia, ma deve muoversi gravemente nella sua toga. Froebel è davvero un bel tipo." Lettera di A. Becker a Weitling, s.d.: "Froebel mi scrive che attualmente sta leggendo il tuo libro, ma che devo tener conto del fatto che le sorti di tutto il partito radicale di Zurigo sono presentemente nelle sue mani. La predicazione del comunismo rischierebbe di scatenare una rivolta paragonabile a quella che ha cacciato D. F. Strauss da Zurigo."

[150] Cfr. *Sammlung gesellschaftswissenschaftlicher Aufsätze*, Monaco, 1894. *Das Evangelium eines armen Sünders von Wilhelm Weitling.*

[151] WEITLING, *Il vangelo di un povero peccatore* cit., Prefazione, p. 4. Nell'annunciare il suo libro WEITLING ne sottolinea in questo modo la tendenza: "In questo libro è provato con piú di cento passi della Bibbia che le conseguenze piú audaci delle idee progressiste sono in perfetto accordo con lo spirito della dottrina di Cristo... Lamennais e prima di lui molti riformatori cristiani come Carlostadio, Thomas Münzer e altri hanno dimostrato che tutte le idee democratiche sono conseguenza del cristianesimo. La religione perciò non deve essere distrutta, ma utilizzata per liberare l'umanità. Cristo è un profeta della libertà, la sua dottrina è la dottrina della libertà e dell'amore."

Cfr. W. MARR, *op. cit.*, p. 46.

gno messianico. Gesú vi era presentato come un profeta dell'amore e della libertà, come il primo grande rivoluzionario, la cui lotta contro i farisei e i ricchi dava al Vangelo il suo vero significato.

Questa apologia di Gesú, presentato come il messia dei poveri, rafforzava in lui l'inclinazione a considerarsi come un nuovo messia, destinato a realizzare l'opera che Gesú non aveva potuto portare a termine e, con ciò stesso, lo allontanava dall'azione rivoluzionaria.

In seguito alla pubblicazione del prospetto del libro, nel quale annunciava che si proponeva di giustificare il comunismo con il Vangelo,[152] il governo conservatore di Zurigo fece sequestrare il libro mentre ancora era in corso di stampa[153] e iniziò un procedimento giudiziario contro Weitling per attentato alla religione e allo Stato.

Arrestato l'8 giugno 1843, Weitling fu condannato a dieci mesi di prigione e quindi espulso dalla Svizzera. Le carte trovate a casa sua furono pubblicate da Bluntschli, uno dei capi del partito conservatore, per gettare il discredito sul comunismo e su quei radicali che, come Froebel, gli erano favorevoli.[154] Il libro di Bluntschli non ebbe l'effetto previsto dall'autore; esso invece contribuí molto a diffondere le idee comuniste e a guadagnare ad esse numerosi seguaci.[155]

[152] E. Kaler, *op. cit.*, p. 80, contenuto del prospetto annunciante la pubblicazione del *Vangelo di un povero peccatore*: Gesú insegna l'abolizione della proprietà. Gesú insegna l'abolizione del denaro. Gesú insegna l'abolizione delle pene. Il principio della dottrina di Gesú è la comunanza dei lavori e del godimento dei beni. Sacrifici che Gesú ritiene necessari per la propagazione della comunità. Il Gesú che ci manca. Suoi rapporti con i peccatori. Gesú percorre il paese con delle peccatrici ed è aiutato da esse. Gesú rinnega la famiglia. Gesú predica la guerra. Gesú non ha nessun rispetto della proprietà. Attacchi di Gesú contro la proprietà.

[153] In seguito, nel 1845, il libro apparve con il titolo *Das Evangelium eines armen Sünders* [*Vangelo di un povero peccatore*].

[154] Bluntschli, *Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling| vorgefundenen Papiren* [*I comunisti in Svizzera sulla base delle carte trovate in casa di Weitling*], Zurigo 1843.

[155] Prefazione delle *Garanzie dell'armonia e della libertà* cit., Berlino 1908, p. XXXI. La "Gazzetta di Colonia" scrisse: "I comunisti che Bluntschli fa parlare espongono la loro causa con un'eloquenza e un entusiasmo cui egli non riesce a opporre altro che luoghi comuni. Il signor Bluntschli pubblica un'opera che mette nella luce migliore l'ingegno e l'organizzazione dei comunisti e vorrebbe che ci si pronunciasse non in favore, ma contro questi uomini e le loro idee."

In un rapporto, l'ambasciatore di Prussia a Parigi scriveva che il libro di Bluntschli aveva procurato 300 operai alla "Lega dei giusti." Questa, dal canto suo, il 23 agosto gli mandò un messaggio di ironici ringraziamenti, redatto da M. Hess, e che il 5 settembre 1843 fu pubblicato sulla "Gazzetta di Colonia."

W. Marr, *op. cit.*, p. 54: "È noto quanto Bluntschli si sia coperto di ridicolo con questo opuscolo. I comunisti di Parigi gli inviarono un messaggio di ringraziamento, perché si era cosí attivamente impegnato a diffondere le loro idee."

La parte di Weitling, come dirigente della classe operaia tedesca, cominciò ormai a diminuire sempre piú, dato che egli non riusciva a liberarsi della sua concezione utopistica del comunismo. Dopo la prigionia, che aveva sviluppato le sue inclinazioni megalomani e la sua mania di persecuzione, si recò in un primo tempo ad Amburgo, quindi in Inghilterra dove incontrò un ambiente operaio ben diverso, non piú artigiano, ma proletario, nel quale le sue idee non avevano piú la stessa risonanza; tutto ciò lo amareggiò e lo portò a un conflitto con Marx ed Engels, che avevano preso una strada opposta alla sua.

In tutto questo periodo, tuttavia Weitling aveva avuto un ruolo preminente nella classe operaia, giacché egli, per primo in Germania, con la sua dottrina e la sua azione aveva sanzionato l'unità stretta del comunismo e del movimento operaio, aveva espresso con eloquenza ardente e appassionata le rivendicazioni essenziali della classe operaia tedesca e l'aveva condotta alla lotta. In questo, e su di un piano diverso da quello di Moses Hess, egli doveva essere il precursore diretto di Marx ed Engels.

Proprio quando il comunismo di Hess e di Weitling cominciava ad interessare ed a guadagnare gli spiriti in Germania,[156] il libro di Lorenz von Stein *Il socialismo e il comunismo nella Francia contemporanea*,[157] apparso nel settembre 1842, aveva dato un nuovo impulso alla propaganda socialista e comunista.

Nato nel 1815, Stein aveva ricevuto nel 1840, dopo aver compiuto i suoi studi universitari, una borsa dal governo prussiano per andare a Parigi a studiare le dottrine socialiste e comuniste. In pari tempo, era stato incaricato dal ministro di polizia, von Rochow, di spiare le associazioni artigiane tedesche di Parigi e di segnalare i loro collegamenti con i comunisti. Nei suoi rapporti Stein, pur informando il governo prussiano sull'attività rivoluzionaria degli operai tedeschi di Parigi, attirava l'attenzione sui pericoli del socialismo e del co-

[156] B. Bauer, *L'ascesa e la caduta del radicalismo tedesco del 1842*, III, p. 61: "La vittima degli intrighi politici del signor Bluntschli [Weitling] era ancora in prigione, quando la sua causa, l'organizzazione della società, diventò in Germania la grande questione che preoccupava tutti gli spiriti avanzati. Le sue *Garanzie*, a dire il vero, circolavano soltanto in poche mani, giacché non era stato possibile diffonderle per le vie normali, mediante i librai, ma il mistero di cui erano circondate aumentava l'idea della terribile audacia e della spaventosa verità della scoperta."

[157] L. Stein, *Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Lipsia, 1842, Otto Wigand.

munismo, che egli presentava come la conseguenza logica e necessaria della Rivoluzione francese.[158]

Era, questo, anche l'argomento e lo scopo del suo libro, *Il socialismo e il comunismo nella Francia contemporanea.* Il socialismo e il comunismo, egli diceva, sono nati con il proletariato, che ha cominciato a prendere coscienza dei suoi interessi di classe e della sua potenza durante la Rivoluzione francese, da cui soltanto la borghesia ha tratto profitto.[159]

Il proletariato costituisce una nuova classe di persone, che si distinguono dai poveri per il fatto che è il regime sociale stesso ad escluderli dalla proprietà privata,[160] che Stein considera, con Hegel,

[158] *Archivio segreto, ministero degli interni, atti riguardanti le associazioni rivoluzionarie tra gli artigiani (1841-1842)*, Rep. 77, D. R., nº 10, p. 86, rapporto di Stein del 7 gennaio 1842: "Lunghi studi mi hanno convinto che, mediante la storia e la statistica, si può dimostrare che questa rivoluzione (del 1789) ha distrutto le basi di ogni rapporto giuridico, che essa alla prosperità nazionale ha sostituito una degradazione di tutti i rapporti sociali e che deve realizzare, come effettivamente ha realizzato, il contrario di ciò che i rivoluzionari speravano. Per questo mi sono posto il compito di far vedere, mediante una esposizione della vita sociale francese e dei suoi rapporti con la rivoluzione, — a coloro cui la coscienza nazionale e il sentimento del diritto non bastano per allontanarsi dalla Francia e dirigersi verso la strada su cui ci conduce una Volontà superiore, — l'assurdità fondamentale di ogni idea rivoluzionaria, sulla base dei malanni di cui, da tutti i punti di vista, qui la società soffre."

[159] L. STEIN, *op. cit.*, pp. 8-9: "Nelle violente tempeste rivoluzionarie, nelle lotte impegnate dalla giovane repubblica contro i suoi nemici, a Parigi come sulle frontiere, il proletariato imparò due cose: in primo luogo prese coscienza di se stesso in quanto stato autonomo, quindi si accorse della sua importanza in tutto ciò che si chiama rivoluzione."

Ibid., p. 9: "Che cosa hanno dato al miserabile, al nullatenente, tutte le rivoluzioni? Forse che egli ha potuto migliorare la sua posizione, garantire la sua esistenza, aumentare i suoi piaceri, assicurare l'indipendenza della sua famiglia? Forse che si è avvicinato, sia pure di un passo, alla ricchezza, alle gioie che essa procura, alla considerazione e ai diritti inerenti alla sua qualità di uomo?"

[160] *Ibid.*, p. 7: "Il proletariato è composto dalla gente che non possiede né cultura né proprietà come base del proprio valore sociale e che tuttavia si sente chiamata a non rimanere del tutto senza quei beni, i soli che conferiscano alla persona umana il suo valore."

Ibid., pp. 13-14: "Costui [il povero] non soltanto non possiede niente, ma è altresí incapace fisicamente di acquisire, anche se lo volesse, di che provvedere al suo mantenimento, mentre il proletario, che è egualmente sprovvisto di beni, possiede almeno la forza-lavoro e ha la volontà di utilizzarla... I poveri sono oppressi e sperano in silenzio un miglioramento della loro sorte, che sembra loro imposta dal destino. Né il ricco, né il potente hanno qualcosa da temere da loro. Per questo non si può assimilare il povero al proletario della nostra epoca, che sopporta con collera di essere legato alla sua bassa condizione sociale, che vuole essere ricompensato per quello che fa e considerato secondo i suoi meriti."

come la base della personalità, vale a dire della qualità stessa di uomo.

Il proletariato è stato determinato da una nuova divisione tra abbienti e non abbienti, che si presenta sotto la forma di separazione tra capitale e lavoro.[161] La forma moderna di produzione delle ricchezze, l'industria, portò con sé per effetto della concorrenza, che ne è il principio, una diminuzione dei salari e un incremento della miseria, fatti che impediscono al proletariato di accedere alla proprietà privata.[162]

Questa esclusione dalla proprietà determina nei proletari, oltre che un accentuarsi continuo della coscienza dei loro interessi di classe, il desiderio di restaurare l'eguaglianza sociale, il che aggrava la lotta di classe e porta alla guerra civile.[163]

[161] *Ibid.*, p. 73: "L'intera massa del popolo è divisa tra possidenti e nullatenenti, tra coloro che alla forza-lavoro aggiungono un capitale e coloro che sono soltanto operai. I primi sono necessariamente vincitori nel campo del profitto, mentre gli altri soccombono. Il risultato della lotta, sul piano della proprietà, è la divisione tra capitale e forza-lavoro. I rappresentanti del primo costituiscono la classe borghese, la borghesia; il popolo come sua sola ricchezza ha la forza-lavoro ed è ciò che lo caratterizza."

[162] *Ibid.*, p. 120: "Non si può porre il principio dell'assoluta libertà ed eguaglianza senza riconoscere, come conseguenza necessaria, l'assoluta libertà dell'industria. Questa legge della libera concorrenza, tuttavia, ha, essa stessa, come conseguenza il contrario di ciò che esige il suo principio, infatti determina la vittoria del capitale sulla persona umana e la schiavitú, nella sua forma piú intollerabile e piú dura, quale conseguenza ineluttabile del libero diritto industriale."

Ibid., pp. 83-84: "Là dove è stata introdotta, la libera concorrenza, invece di aver procurato il benessere generale, ha avuto l'effetto di arricchire molta gente, ma anche di precipitarne nella povertà un numero assai piú considerevole. Di qui è nato l'antagonismo tra la borghesia e il povero nella vita reale. Colui che in partenza non possiede altro che la sua forza-lavoro, non è capace di accedere alla proprietà, che è la condizione assoluta dell'indipendenza e dell'eguaglianza concreta."

Ibid., p. 85: "Il rapporto di queste due classi [borghesia e proletariato] tra di loro non è una coesistenza autonoma bensí la dipendenza della seconda dalla prima. Il feudalesimo, che in altri tempi esisteva nel campo agrario, adesso esiste nel settore industriale. Ciò spiega l'opposizione e la lotta tra i proprietari di fabbrica e gli operai."

[163] *Ibid.*, p. 99: "Il risultato della rivoluzione [di Luglio] è stato il risvegliarsi dell'idea dell'eguaglianza politica assoluta di tutti gli individui, il risultato della vittoria è stato la differenza assoluta tra possidenti e nullatenenti."

Ibid., pp. 100-101: "Con la rivoluzione di Luglio l'influenza della proprietà privata è giunta al culmine, perché la classe possidente si è impadronita del potere statale. Ma quanto piú questo potere si afferma, tanto piú esso vede levarsi risolutamente contro di sé il suo nemico irriducibile... Il proletariato una volta risvegliato alla coscienza di classe insorge a poco a poco contro il nemico che lo mantiene vigorosamente nel suo stato di soggezione, contro il regime della proprietà privata."

Ibid., p. 102: "Per la prima volta si assiste al risvegliarsi dell'idea che sembrava scomparsa, che cioè la vera felicità del popolo può essere ottenuta soltanto abolendo la proprietà privata."

Ibid., p. 103: "[I proletari dicono:] Questa volta siamo stati noi a ricorrere ai

Poiché si mette in primo piano non piú l'idea della libertà ma quella dell'eguaglianza, si ritiene che il cambiamento da apportare allo stato di cose presente debba avere un carattere non politico ma sociale.

La realizzazione dell'eguaglianza sociale è il fine comune del socialismo e del comunismo francese. A differenza dei politici e dei filosofi tedeschi, che, attribuendo allo Stato una parte determinante nell'organizzazione sociale, si sforzano di migliorarne la costituzione, i socialisti e i comunisti francesi vogliono trasformare non lo Stato ma la società. Il socialismo, in particolare, che in Francia ha una parte analoga a quella della filosofia del diritto in Germania,[164] nei suoi piani di trasformazione sociale subordina non la società allo Stato, ma al contrario quest'ultimo alla società.[165]

Il socialismo e il comunismo differiscono profondamente fra loro

mezzi che vi hanno permesso di abbattere le corone dei príncipi e che avete tanto esaltato."

Ibid., p. 104: "Senza riconoscervi il diritto di proprietà, noi vi riconosciamo il diritto di difenderla, in cambio pretendiamo che ci riconosciate il diritto di attaccare la proprietà, dovunque ci è possibile e con tutti i mezzi."

Ibid., p. 8: "Questo elemento posto nel centro della società in Francia può essere definito pericoloso sia per il numero che per il coraggio, che assai spesso ha dimostrato, sia per la coscienza della sua unità e il sentimento che esso ha di non poter attuare i propri piani se non attraverso la rivoluzione."

Cfr. ancora, *ibid.*, pp. 28 e 64.

[164] *Ibid.*, pp. 136-137: "Per i tedeschi il dovere supremo si incarna nello Stato; la filosofia pratica, l'etica, la moralità si riassumono quindi nella filosofia del diritto. È essa che esprime pienamente l'idea dell'io quale si presenta nell'anima tedesca e che permette all'individuo di realizzarsi sul piano dell'universalità umana. Questo è il suo vero significato.

"Se adesso volgiamo i nostri sguardi alla Francia, dove troviamo noi il pensiero francese realizzato in un sistema pratico? Soltanto in ciò che chiamiamo socialismo. L'essenziale qui è che i sistemi socialisti rappresentano per la Francia ciò che la nostra filosofia del diritto è per la Germania, voglio dire il punto in cui la concezione della vita intima dell'uomo e quella della natura si uniscono per formare un sistema pratico e in cui il dover essere si sviluppa dalla comprensione dell'essere. Con ciò il socialismo ha il suo posto specifico nella filosofia francese come l'analogo della filosofia del diritto tedesco, esso in pari tempo attesta la profonda differenza fra i due popoli quanto al compito che debbono adempiere nella storia universale.

"[Per il socialismo la felicità individuale è lo scopo supremo della vita umana]. Se non vi è scopo piú elevato di questo, ogni forma di vita comune, e con ciò stesso lo Stato che realizza l'unità del genere umano, è degradata al rango di mezzo, non ha piú valore in se stessa ed è soltanto uno stadio provvisorio dello sviluppo dell'individuo."

[165] *Ibid.*, p. 447: "Fino ad ora lo Stato ha determinato la formazione e lo sviluppo della società, gli attuali movimenti sociali in Francia invece in tutte le loro manifestazioni costituiscono un tentativo, in parte inconsapevole, di determinare la costituzione dello Stato con la concezione e la vita reale della società."

per il modo con cui intendono trasformare la società. Il comunismo, che esprime le aspirazioni e le rivendicazioni del proletariato rivoluzionario, ha un carattere puramente negatore e mira soltanto a distruggere la società borghese.[166]

Contrariamente al comunismo, il socialismo ha un carattere positivo.[167] Esso infatti tende non a distruggere la società borghese, bensí a trasformarla con una organizzazione razionale del lavoro in una società nuova, in cui il permanere della proprietà privata non comporta l'esclusione da essa per i lavoratori.[168]

Stein concludeva la sua analisi condannando le dottrine socialiste e comuniste, che egli giudicava egualmente nefaste, poiché l'idea di eguaglianza, secondo lui, era incompatibile con la nozione di Stato, l'unica forza che poteva dare una soluzione razionale al problema sociale, subordinando gli interessi particolari all'interesse generale, e le volontà individuali alla volontà dello Stato espressa dalla legge.[169]

Pur mettendo in guardia i governi tedeschi contro i pericoli del comunismo, Stein li invitava a studiare e a regolare meglio i rapporti

[166] *Ibid.*, p. 28: "La questione se l'idea della personalità assoluta può conciliarsi con la proprietà privata comincia a farsi luce nella classe nullatenente e a poco a poco in essa aumenta il numero di coloro che rispondono a questa domanda con una fanatica negazione. La convinzione dell'impossibilità giuridica di risolvere tale questione si fa strada, la massa si organizza intorno a princípi che appoggiano le sue rivendicazioni e la classe povera, lavoratrice e sofferente si trasforma in una organizzazione potente, negatrice e minacciosa: il proletariato."

Cfr. anche *Ibid.*, pp. 31-64. Bisogna notare che Stein paragona già il proletariato ad uno spettro minaccioso, p. 4: "Accanto a loro [il sansimonismo e il fourierismo] il comunismo si erge come uno spettro cupo e minaccioso, alla cui consistenza nessuno vuol credere ma di cui tuttavia ognuno riconosce e teme l'esistenza."

[167] *Ibid.*, p. 131: "Il socialismo si distingue sostanzialmente dal comunismo, che ha un carattere puramente negatore verso lo stato di cose esistente o aspira in modo confuso e inconsapevole ad attuare l'idea di un nuovo ordine sociale, vagamente concepito. Questa differenza è essenziale; il socialismo è positivo mentre il comunismo è negativo, il socialismo vuol creare una società nuova, mentre il comunismo vuole distruggere la società esistente... il socialismo vuole raggiungere i suoi scopi con la potenza della verità, il comunismo con la violenza della massa, con la rivoluzione e il delitto."

[168] *Ibid.*, p. 26: "Il pensatore [per il socialismo] deve poter concepire una forma di società nella quale la proprietà possa essere conservata senza costituire un ostacolo assoluto al pieno sviluppo della personalità."

Ibid., p. 132: "L'organizzazione del lavoro che esso [il socialismo] vorrebbe stabilire non deve soltanto permettere l'acquisizione della proprietà privata, ma aprire anche la via per attuare il supremo destino terreno dell'uomo."

[169] *Ibid.*, p. 118: "Non vi è conciliazione possibile tra l'idea di totalità vivente rappresentata da un vero Stato e l'idea della pura e semplice coesistenza implicata dal principio di eguaglianza."

tra la società e lo Stato e a realizzare le riforme necessarie, per prevenire la crescente minaccia di una rivoluzione sociale.

Nonostante la sua tendenza ostile questo libro costituiva in Germania — ed è ciò che gli conferisce il principale interesse — la prima esposizione generale delle dottrine socialiste e comuniste francesi.

Quanto la sua critica del socialismo e del comunismo era debole e imbarazzata, altrettanto la sua esposizione di queste dottrine, come anche delle origini e della funzione del proletariato, delle lotte di classe e dei rapporti tra società e Stato, era chiara. Questo libro ebbe il merito di mettere in evidenza che la questione sociale era la questione fondamentale dell'epoca moderna, che scopo essenziale del socialismo e del comunismo era di trovare una soluzione corrispondente agli interessi della classe operaia, mediante la limitazione o la abolizione della proprietà privata, e che socialismo e comunismo non erano teorie astratte, bensí dottrine nate dallo sviluppo del regime capitalistico che, con lo sfruttamento della classe operaia, generava ed aggravava la lotta di classe, causa della rivoluzione sociale.

Pur condannando la lotta rivoluzionaria del proletariato, Stein sottolineava l'insufficienza dell'azione politica per risolvere il problema sociale e, pur rimanendo hegeliano, indicava, sull'esempio della Rivoluzione francese, che la forma e il carattere dello Stato sono determinate dallo sviluppo della società e lo Stato non è una entità superiore alla società e indipendente da essa.

Con la sua spiegazione storica dello sviluppo sociale e delle lotte di classe, quel libro non fece altro che rafforzare il movimento comunista. Benché fosse, come quello di Bluntschli, diretto contro il comunismo, ebbe come questo libro un effetto contrario a quello che l'autore si attendeva, giacché attirò l'attenzione del grande pubblico sull'importanza del comunismo e contribuí cosí in misura notevole alla diffusione di questa dottrina.

Questo spiega il successo del libro di Stein negli ambienti progressisti, entusiasti per l'aiuto che esso dava alla loro propaganda.[170] Hess

[170] B. Bauer, *L'ascesa e la caduta del radicalismo tedesco del 1842*, III, p. 26: "Il miglioramento delle condizioni del proletariato divenne allora il tema costante degli articoli dei giornali e la 'organizzazione del lavoro' la parola d'ordine che uní gli amici della giustizia e dell'umanità."

Karl Grün, *Storia della Società*, in "Neue Anekdota," di Mundt, Darmstadt 1845, p. 123: "Il libro di Stein meritava di essere apprezzato quando fu pubblicato, perché era in qualche modo la prima enciclopedia di un nuovo movimento, cui allora

particolarmente ne fece un vivo elogio, ben felice di essere cosí potentemente aiutato nel compito che si era prefisso di convertire al comunismo i Giovani Hegeliani democratici.[171]

È interessante notare che il libro di Stein rispondeva a una corrente sociale nata dal diffondersi del pauperismo, che era già stata all'origine di un certo numero di opere su questo argomento.[172] Il miglior panorama sulla questione del pauperismo è dato dal libro di A. Th. Woeniger, pubblicato nel giugno 1843.[173] In questa opera, scritta su

in Germania pensavano tutt'al piú una decina di persone. Infatti esso dava la lista dei libri e uno schizzo biografico degli scrittori che, rompendo con la tradizione del 1789, volevano fondare la felicità dell'umanità su princípi posti al di fuori della politica. Questo libro aveva il merito di far conoscere degli autori di cui nessuno, per cosí dire, conosceva le opere se non di nome e che nessuno aveva letto."

Cfr. Bluntschli, *I comunisti in Svizzera* cit., p. 82, lettera di un corrispondente parigino a Weitling, 31 gennaio 1843: "Il libro di Stein fa rumore in Germania."

[171] "Gazzetta renana," 16 marzo 1843, dà un articolo di M. Hess: "La sua descrizione del socialismo e del comunismo nella Francia attuale è un'impresa veramente tedesca." Qualche mese piú tardi nel suo articolo *Socialismo e comunismo* sui "Ventun fogli dalla Svizzera," Hess ritornò su questo giudizio e criticò aspramente il libro di Stein definendolo una squallida compilazione.

[172] Bülau, *Lo Stato e l'industria*, Lipsia 1834. La miseria è provocata dalla limitazione della volontà individuale, il rimedio è l'estensione della libertà di commercio e della concorrenza.

Godeffroi, *Teoria della miseria*, Amburgo 1835. Per rimediare alla miseria, che è un male necessario, bisogna limitare la libertà delle classi inferiori.

Argomento proposto dall'Accademia reale prussiana delle scienze di Erfurt nel 1835: "Sono fondate le lamentele a proposito dell'aumento del pauperismo e della sottoalimentazione?"

Dottor Friedrich Schmidt, *Inchiesta sulla popolazione, i salari e il pauperismo*, Lipsia 1836; *Il pauperismo in Germania*, Zittau e Lipsia 1837. Nella prima opera egli negava l'esistenza del pauperismo in Germania, la riconosceva invece nella seconda.

Anonimo, *Rimedio alla miseria da parte dello Stato e delle istituzioni private*, Weimar 1837. Riassunto dei libri di Duchatel, *Considérations d'économie politique sur la bienfaisance ou de la charité*, Parigi 1806, e di Naville, *De la charité legale*, Parigi 1826.

Raymond Bodz, *Lo Stato e la formazione umana. Considerazioni sull'estensione generale del pauperismo in Europa, sulle sue cause, le sue conseguenze e i mezzi per rimediarvi*, Berlino 1837-1839. La miseria è conseguenza di una eccessiva libertà che si manifesta nella concorrenza e nell'incredulità.

Franz Bauer, *Risposta alla questione proposta dall'Accademia delle Scienze: Sono fondate le lamentele a proposito dell'aumento del pauperismo e della sottoalimentazione e quali sono le cause di questi mali?* Erfurt, 1838. Bauer nega che esista la miseria.

Posek, *Memoria sull'incremento della sottoalimentazione*, Essen 1841. Le cause sono la decadenza dell'agricoltura, il marasma dell'industria e la sovrappopolazione.

[173] A. Th. Woeniger, *Publizistische Abhandlungen*, Berlino 1843: parte prima: *Le cause del crescente pauperismo*; seconda parte: *Gli scritti del signor von Bülow-Cummerow*.

invito del presidente della provincia di Brandeburgo, che aveva chiesto a Woeniger in qual modo si sarebbe potuto arrestare lo sviluppo della miseria, costui spiegava che la miseria si sviluppa di pari passo con la civiltà e che essa è inerente alla costituzione degli Stati moderni. Le cause che egli adduceva erano da una parte il rilassamento della fede e dei costumi, la pigrizia e la ricerca dei piaceri, dall'altra — e questa è la parte piú interessante del libro — la concentrazione delle ricchezze che divide la popolazione in poveri e in ricchi.[174] A questo proposito, Woeniger combatteva la dottrina di Malthus, che attribuiva la miseria alla sovrappopolazione, dicendo che l'essenza della sovrappopolazione non era sovrabbondanza assoluta di uomini, bensí una mancanza relativa di ricchezze.[175]

A queste cause primarie si aggiungono, egli diceva, cause secondarie come le istituzioni giuridiche che favoriscono lo sviluppo della disonestà e dell'interesse privato.[176]

Concludendo Woeniger, come Stein, attirava l'attenzione del governo sui pericoli del movimento proletario, determinato dal pauperismo. Sottolineava che l'espandersi della miseria che aveva provocato la caduta della Repubblica romana e poi dell'Impero romano, minacciava di provocare ora una rivoluzione sociale in Inghilterra[177] e, come Stein, invitava il Governo prussiano a compiere serie riforme politiche e sociali per rimediare alla miseria e prevenire qualsiasi rivolta popolare.[178]

Proprio sotto l'effetto di queste differenti influenze — quella di Feuerbach, di Hess, del movimento operaio, di Weitling e di Stein — avvenne la rapida evoluzione di coloro, fra i Giovani Hegeliani, che a quell'epoca si orientavano verso il democratismo e il comunismo.

A differenza di Froebel e di Ruge, che, continuando a difendere gli interessi di classe della borghesia, rimanevano attaccati all'ideologia borghese, e, nella loro evoluzione verso il radicalismo politico, non superavano il democratismo liberale, Bakunin — che già nel suo articolo degli ***Annali tedeschi*** del 1842 " La reazione in Germania " aveva indicato che la rivoluzione era il risultato necessario dell'aggravarsi della

[174] *Ibid.*, p. 136.
[175] *Ibid.*, p. 70.
[176] *Ibid.*, p. 98.
[177] *Ibid.*, pp. 76-137.
[178] *Ibid.*, p. 138.

lotta di classe — adesso, sotto l'influenza di Hess,[179] proclamava la necessità del comunismo, da lui concepito, come del resto da Hess, in maniera utopistica.

Trasferitosi alla fine del dicembre 1842 da Dresda a Zurigo con Herwegh, da quest'ultimo fu messo in contatto con Hess e aderí tanto piú facilmente alle idee di Hess, in quanto costui dava al comunismo una tinta anarchicheggiante che corrispondeva alle sue tendenze. In un articolo comparso nel giugno 1843 sul *Repubblicano svizzero* di Froebel,[180] egli scrisse, nello spirito di Hess, che la filosofia e il comunismo avevano in comune lo scopo di liberare l'uomo, che il comunismo superava la filosofia, che restava teorica, con il suo carattere pratico e che l'unione della filosofia e del comunismo era costituita dal vero cristianesimo, la cui missione era di realizzare la vera comunità umana, animata dall'amore e fondata sull'eguaglianza naturale.[181]

Parimenti sotto l'influenza di Hess, Engels fu guadagnato al comunismo qualche mese prima di Bakunin. Alla fine dell'ottobre 1842, dopo aver compiuto il servizio militare, aveva lasciato Berlino ed era tornato a Barmen dai suoi genitori, prima di partire per l'Inghilterra, dove il padre voleva mandarlo per fargli finire l'apprendistato nella fabbrica di cui era comproprietario a Manchester.

Durante un breve soggiorno a Colonia, dove si era recato per ac-

[179] Lettera di Hess a Auerbach, giugno 1943: "Ho il piacere di vedere che i miei sforzi danno dei frutti. I Giovani Hegeliani in parte sono stati conquistati. Un collaboratore degli 'Annali tedeschi' amico di Ruge mi invia un *Manifesto* nel quale la questione del comunismo è discussa e sono sviluppati i suoi rapporti con la filosofia e i Giovani Hegeliani. L'autore naturalmente è già stato conquistato al comunismo."

[180] "Il repubblicano svizzero" (nn° 44-45-46), 2-6 e 13 giugno 1843: *Il comunismo*. Sull'effetto di questo articolo cfr. J. Froebel, *La mia vita*, I: "Durante la mia assenza si era permesso a Michele Bakunin, che allora si trovava a Zurigo, di esprimere le sue idee nel giornale ['Il repubblicano svizzero'] e, date le sue tendenze anarchiche, egli aveva contribuito, per la sua parte, a rovinarlo."

[181] Cfr.: "Il repubblicano svizzero," 6 giugno 1943, *Il comunismo*: "Il punto in comune tra la filosofia e il comunismo è questo: ambedue si propongono la liberazione dell'uomo; ma a questo punto comincia anche la loro differenza essenziale. La filosofia è per la sua essenza unicamente teorica, si muove e si sviluppa soltanto sul piano della conoscenza, il comunismo è nella sua forma attuale soltanto pratico. Di qui derivano i vantaggi e le deficienze reciproche di ambedue. Il pensiero e l'azione, la verità e la moralità certo, in ultima analisi, sono una sola e medesima cosa e costituiscono una sola realtà essenziale. Il grande merito della filosofia moderna è l'avere riconosciuto e compreso questa unità, ma con ciò stesso essa è giunta al suo limite estremo che, in quanto filosofia, non può superare. Al di là di questo limite infatti comincia una realtà superiore, quella della comunità reale degli uomini liberi, animata dall'amore e generata dall'essenza divina dell'eguaglianza originaria, che è l'attuazione della vera essenza del cristianesimo, il vero comunismo."

cordarsi con la redazione della *Gazzetta renana* a proposito delle corrispondenze sull'Inghilterra che avrebbe voluto mandare a questo giornale, era stato ricevuto da Hess piú cordialmente che da Marx, il quale, vedendo in lui un messo dei " Liberi " di Berlino ormai in rotta con lui, l'aveva accolto molto freddamente.

Pieno di volontà combattiva, Engels in realtà, come Marx, si era distaccato dalla critica sempre piú vana e sterile dei " Liberi "; si era reso sempre piú conto che il liberalismo e il partito del " giusto mezzo " non potevano dare con le riforme politiche una soluzione razionale ed equa al problema sociale, che per lui adesso era il problema fondamentale, sicché si stava orientando verso il comunismo. Senza dubbio, la sua attenzione sul comunismo fu attirata prima di tutto dagli articoli comunisteggianti della *Gazzetta renana*, dal libro di Stein ed anche da Gutzkow, che aveva parlato delle idee di Weitling nelle sue *Lettere da Parigi*, pubblicate nell'estate del 1842, e, sul *Telegrafo*, aveva fatto pubblicare in agosto un articolo di costui su " La forma di governo del principio comunista."

Il passaggio al comunismo gli fu facilitato da Hess. Poiché condivideva le sue idee sull'insufficienza del liberalismo e delle riforme politiche, Hess non fece fatica a dimostrargli che il comunismo era la conseguenza necessaria e la realizzazione pratica dell'umanesimo di Feuerbach e che soltanto esso dava una soluzione soddisfacente alla questione sociale. Alcuni mesi dopo, il 19 giugno 1843, Hess ancora tutto orgoglioso di aver conquistato una tale recluta, scriveva al suo amico Auerbach: " Un altro Giovane Hegeliano è in questo periodo in Inghilterra, dove scrive una grande opera su questa questione (i rapporti tra il comunismo e la filosofia). L'anno scorso quando stavo per partire per Parigi, egli passò da Colonia venendo da Berlino, parlammo delle questioni del giorno e lui, che è un rivoluzionario dell'Anno I, mi lasciò da entusiastico neofita del comunismo. Cosí io catturo le mie prede."

Da parte sua, Engels, poco dopo, avrebbe riconosciuto la parte importante svolta da Hess nel movimento comunista tedesco nell'articolo " Progressi della riforma sociale sul Continente," in cui descriveva il passaggio di una parte dei seguaci della Sinistra hegeliana dal liberalismo al democratismo radicale o al comunismo.[182]

[182] MEGA, I, vol. II, p. 448, " The New Moral World," 18 nov. 1843: " Sin dall'agosto 1842 taluni Giovani Hegeliani, rendendosi conto dell'insufficienza di una

In questo stato d'animo, Engels, alla fine del novembre 1842, lasciò Barmen per terminare il suo apprendistato commerciale nella filatura " Ermen & Engels " a Manchester.

Prima di partire, spedí al *Messaggero tedesco della Svizzera* di Herwegh un articolo su " Federico Guglielmo IV Re di Prussia," scritto durante il soggiorno a Barmen.

In questo articolo, che poi apparve sui *Ventun fogli dalla Svizzera*,[183] esponeva l'idea, poi ripresa da D. F. Strauss nel suo *pamphlet*, *Un romantico sul trono dei Cesari*, secondo cui il governo di Federico Guglielmo IV segnava il coronamento del sistema politico romantico.[184]

Questo sistema trovava la sua ultima espressione nello Stato cristiano, che, come già Marx aveva sottolineato, rafforzava la contraddizione di subordinare la Chiesa allo Stato, mentre, come ogni Stato teocratico, avrebbe dovuto subordinare l'autorità dello Stato a quella della Chiesa.[185] Engels indicava che questa contraddizione, scoppiata con il conflitto tra lo Stato prussiano e la Chiesa cattolica, in forme diverse si rivelava in tutti i campi della politica interna.[186] Cosí, ad

riforma politica dichiararono che soltanto una rivoluzione sociale, fondata sulla proprietà collettiva, avrebbe potuto rispondere alle loro concezioni teoriche. Ma persino i capi del partito, con il dottor Bruno Bauer, il dottor Feuerbach e il dottor Ruge, non erano pronti a compiere questo passo decisivo. Il giornale del partito, la 'Gazzetta renana,' pubblicò sí alcuni articoli sul comunismo, ma senza ottenere l'effetto sperato. Tuttavia il comunismo era una conseguenza cosí necessaria della filosofia giovane hegeliana, che nessuna opposizione poteva averne ragione e nel corso dell'anno i capi di questo partito ebbero la gioia di vedere che un repubblicano dopo l'altro si univa a loro. Attualmente oltre al dottor Hess, — uno degli editori della 'Gazzetta renana' ora soppressa, che è stato in realtà il primo comunista nel partito giovane hegeliano, — ve ne è ancora un gran numero come: il dottor Ruge, che ha pubblicato gli 'Annali tedeschi,' la rivista scientifica dei Giovani Hegeliani proibita dalla Dieta imperiale, il dottor Marx, l'altro editore della 'Gazzetta renana,' Georg Herwegh la cui lettera scritta l'inverno scorso al re di Prussia è stata tradotta in molti giornali inglesi e di altre lingue."

183 MEGA, I, vol. II, pp. 339-346. Sulla data esatta della stesura di questo articolo cfr. *ibid.*, *Introduzione*, p. LXVII.

184 *Ibid.*, pp. 339-1340: "Federico Guglielmo IV è assolutamente il prodotto della sua epoca. È una figura che non si può spiegare se non con lo sviluppo del liberalismo e la sua lotta contro il cristianesimo. Egli rappresenta la conseguenza estrema del principio prussiano, che in lui si manifesta nella forma piú aggressiva, ma anche nella sua assoluta impotenza di fronte all'autocoscienza... Nel tentativo di far trionfare il principio legittimistico con tutte le sue conseguenze, il re di Prussia non si limita ad allearsi alla Scuola storica del diritto, la supera e arriva fino alla restaurazione predicata da Haller. Per realizzare lo Stato cristiano, egli ha bisogno prima di tutto di inculcare le idee cristiane allo Stato burocratico razionalista diventato quasi pagano."

185 *Ibid.*, p. 341.

186 *Ibid.*, p. 343.

esempio, Federico Guglielmo IV pretendeva accordare una certa libertà politica nel quadro dello Stato cristiano, il che era contrario alla natura stessa di questo Stato.[187] Ciò spiegava le esitazioni e le contraddizioni della politica di Federico Guglielmo IV che, nonostante le sue inclinazioni reazionarie, ben presto, diceva Engels, sarebbe stato costretto a concedere le riforme piú imperiosamente richieste dall'opinione pubblica, in particolare la libertà di stampa e la Costituzione. Ma se cosí la Prussia si trasformava in una monarchia costituzionale, ben presto si sarebbe trovata nelle condizioni della Francia alla vigilia della rivoluzione, un fatto con conseguenze imprevedibili.[188]

Questo articolo, nel quale ancora si faceva sentire l'ideologia della Sinistra hegeliana, segnò per Engels la fine del suo periodo giovane hegeliano vero e proprio.

Gli articoli che subito dopo inviò alla *Gazzetta renana* avevano un carattere ben diverso. Scritti sotto l'influenza delle sue nuove idee e del nuovo ambiente nel quale viveva, esprimevano tendenze non piú liberali e democratiche ma comuniste.

La permanenza in Inghilterra ebbe per lui la stessa decisiva importanza che, un anno piú tardi, il soggiorno a Parigi per Marx. Infatti egli si trovò trasferito in un ambiente economico, politico, sociale e ideologico ben diverso da quello in cui fino ad allora aveva vissuto.

Negli anni '40, l'Inghilterra aveva raggiunto un altissimo grado di sviluppo industriale che l'aveva portata alla testa di tutti i paesi. Produceva 2 milioni di tonnellate di ferro, l'estrazione del carbone giungeva ai 45 milioni di tonnellate e l'industria tessile utilizzava circa 600 milioni di libbre di cotone, mentre la produzione del ferro in Germania era ancora di sole 200.000 tonnellate e l'estrazione del carbone arrivava a soli 14 milioni di tonnellate. La rete ferroviaria, che si estendeva con rapidità sempre crescente, nel 1840 era di 1.350

[187] *Ibid.*, pp. 343-344.

[188] *Ibid.*, pp. 345-346: "L'opinione pubblica in Prussia si concentra sempre piú su due punti: Costituzione parlamentare e soprattutto libertà di stampa. Qualunque cosa faccia, il re sarà prima di tutto costretto a concedere quest'ultima e, una volta ottenuta la libertà di stampa, la Costituzione seguirà nel giro di un anno. Quando sarà istituita la rappresentanza parlamentare è impossibile prevedere gli sviluppi della Prussia. Una delle prime conseguenze sarà la rottura dell'alleanza con la Russia... In seguito potranno accadere molte cose. La situazione attuale della Prussia somiglia per parecchi aspetti a quella della Francia prima... ma voglio astenermi da ogni conclusione precipitata."

chilometri, mentre in Germania era appena di 132 chilometri. Il commercio estero, favorito dalla diminuzione dei costi industriali e dall'utilizzazione della flotta mercantile che contava parecchie centinaia di navi a vapore, superava quello di tutti i paesi del mondo. La meccanizzazione dell'industria, che si sviluppava parallelamente all'utilizzazione del vapore come forza motrice, non soltanto aveva dato un gigantesco impulso all'industria, ma ne aveva anche profondamente modificato le caratteristiche. La produzione industriale, avendo perduto il carattere artigiano, diventava sempre piú produzione di fabbrica, corrispondentemente ai bisogni della grande industria nascente. Questo nuovo modo di produzione, accentuando e accelerando la divisione del lavoro, determinava una specializzazione estrema della produzione, che a sua volta comportava una interdipendenza sempre piú stretta dei diversi settori industriali, inseriti nell'ingranaggio di un sistema complesso di produzione collettiva.

Questo sviluppo industriale, mentre permetteva di rendersi meglio conto delle leggi che reggono la produzione moderna nel sistema capitalistico, rivelava altresí l'antagonismo fondamentale tra il carattere collettivo, assunto in misura sempre maggiore dal modo di produzione, e la proprietà privata degli strumenti di produzione. Le crisi che facevano risultare piú chiaramente l'interdipendenza dei vari settori e delle varie specializzazioni della produzione — poiché il fallimento di un ramo dell'industria coinvolge gli altri — sottolineavano, d'altra parte, oltre le contraddizioni dell'organizzazione delle forze di produzione, quelle dei rapporti sociali, con l'accentuata lotta di classe che determinavano tra la borghesia e il proletariato.

Questa lotta, sempre piú aspra a causa dello sviluppo della grande industria — che concentrava nelle città un numero crescente di operai — e a causa dell'abbassamento costante dei salari per l'utilizzazione sempre piú vasta delle macchine e della mano d'opera femminile e infantile peggio remunerata, in un primo tempo si era manifestata con rivolte sporadiche, contrassegnate da attacchi individuali contro i padroni e dalla distruzione delle macchine, considerate dagli operai come la causa principale dell'aggravarsi della loro miseria.

A queste rivolte, nella misura in cui la classe operaia diventata piú forte prendeva piú chiaramente coscienza dei suoi interessi di classe e si rendeva meglio conto della natura dello sfruttamento capitalistico, era seguito un metodo piú razionale ed efficace di lotta come

gli scioperi, soprattutto a partire dal 1840, quando la classe operaia aveva conquistato il diritto di organizzarsi nelle Trade Unions.

L'opposizione irriducibile degli interessi di classe della borghesia e del proletariato in tutti i campi si era manifestata ancor piú chiaramente, dopo che la borghesia inglese era giunta al potere nel 1832 con la riforma elettorale, il *Reformbill.* La classe operaia inglese, esclusa dal potere dalla borghesia liberale come questa lo era stata dai conservatori, impegnò la lotta anche sul piano politico creando, di fronte ai partiti che difendevano gli interessi delle due frazioni della classe possidente, i tories e i whigs, il suo partito, il cartismo.

Come tutti i movimenti proletari alle loro origini, il cartismo da principio non si distingueva nettamente dal radicalismo democratico, rispondente agli interessi delle classi medie semiproletarizzate. Con l'accentuarsi della lotta di classe, determinato dagli scioperi, in particolare quello del 1842, il cartismo, che difendeva sempre piú chiaramente gli interessi di classe del proletariato rivendicando l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione, si separò gradualmente dagli elementi piccolo borghesi, e questa separazione fu sanzionata dal congresso di Birmingham del 1843.

Il movimento cartista, il cui programma politico era riassunto nella " Carta " che rivendicava il suffragio universale, l'eguagliamento delle circoscrizioni elettorali, l'eleggibilità di tutti gli elettori e il rinnovo annuale del parlamento, contava nel 1842 40.000 seguaci ed era molto attivo. In particolare aveva appoggiato energicamente il grande sciopero dell'agosto 1842, per ottenere, oltre che l'aumento dei salari, l'applicazione della Carta, d'altra parte senza successo, giacché questo sciopero fallí per la scarsa compattezza degli operai e la mancanza di unità nelle loro rivendicazioni.

In questa atmosfera di agitazione politica e di lotte sociali, Engels prese contatto con l'Inghilterra. Egli vi si convinse che il comunismo vi avrebbe trionfato ben presto con una rivoluzione sociale.

Senza dubbio durante i loro colloqui Hess aveva attirato l'attenzione di Engels sulla funzione rivoluzionaria che a suo parere l'Inghilterra avrebbe avuto nell'epoca moderna. Come aveva esposto nella *Triarchia europea*, l'Inghilterra era il paese in cui, a causa dello sviluppo industriale e dell'accentuata lotta di classe, sarebbe scoppiata ben presto una rivoluzione sociale che, portando a termine l'opera della rivoluzione spirituale tedesca e della rivoluzione politica francese, avreb-

be emancipato completamente l'umanità.

Giungendo in Inghilterra con l'idea che questo paese era alla vigilia di una grande rivoluzione sociale, Engels, di fronte allo spettacolo della miseria della classe operaia, ancora peggiore della miseria che aveva visto a Barmen, e sotto l'influenza del movimento rivoluzionario del proletariato inglese, ben presto non avrebbe potuto piú contentarsi del comunismo sentimentale di Hess, e lo avrebbe trasformato in una dottrina di azione rivoluzionaria.[189]

Questo nuovo orientamento del suo pensiero e della sua azione si fa sentire sempre piú chiaramente negli articoli da lui scritti in quel periodo.[190]

Sotto l'impressione profonda del nuovo modo di vita economico, politico e sociale cosí diverso da quello della Germania, del vasto movimento operaio che agitava l'Inghilterra e spinto dalla sua fede rivoluzionaria, Engels inviò, quasi subito dopo il suo arrivo, alcune corrispondenze alla *Gazzetta renana* nelle quali descriveva la situazione dell'Inghilterra.[191]

Gli scrittori tedeschi che prima di lui avevano visitato l'Inghilterra, come lo storico Raumer che vi aveva soggiornato nel 1835 e nel 1841, erano rimasti colpiti dallo sviluppo industriale del paese e ne avevano ammirato la rapida ascesa economica senza interessarsi né delle crisi, né delle lotte sociali, né della miseria della classe operaia. Soltanto Gustav von Mevissen, un giovane industriale renano, che era stato in Inghilterra durante il grande sciopero del 1842, deplorò negli articoli pubblicati sulla *Gazzetta renana* che i due grandi partiti politici inglesi, i *tories* e i *whigs*, non si fossero interessati a suffi-

[189] Sul passaggio di Engels al comunismo cfr. M. MITIN, *Engels come filosofo* in *Friedrich Engels, Il pensatore*, Basilea 1945, pp. 135-136: "Non è cosa sorprendente che, preparato da tutta la sua anteriore evoluzione, in particolare dallo sforzo costante che caratterizza il suo sviluppo filosofico a unire strettamente la teoria e la pratica, la filosofia e la realtà, la teoria e la politica, preparato ancora dalla sua conoscenza degli scritti della Giovane Germania e, attraverso Hess, delle teorie comuniste moderne piú avanzate, preparato infine dal radicalismo dei Giovani Hegeliani, alla cui estrema sinistra egli si metteva, Engels si orientasse rapidamente verso il comunismo, appena, dopo l'arrivo in Inghilterra, si incontrò con la realtà concreta immediata, la lotta di classe, lo sviluppo dell'industria e degli antagonismi di classe, la crescente consapevolezza del proletariato verso i propri interessi di classe."

[190] È opportuno notare che già in Germania egli aveva studiato la situazione inglese dal punto di vista delle prospettive rivoluzionarie che l'Inghilterra offriva rispetto alla Germania (cfr. il suo articolo su Federico Guglielmo IV).

[191] ERNST CZOBEL, *Le principali tappe dell'attività politica di Engels* in *Friedrich Engels, Il pensatore*, Basilea 1945.

cienza della questione sociale e non avessero capito che la rivoluzione poteva essere evitata soltanto con profonde riforme.[192]

Engels, che desiderava questa rivoluzione, ne sottolineava invece i segni precursori e l'ineluttabilità negli articoli che, nel dicembre 1842, furono pubblicati con il titolo di *Lettere dall'Inghilterra.*[193]

Il fallimento del grande sciopero di agosto, che aveva investito tutto il bacino industriale e per l'azione dei cartisti si era trasformato in un vasto movimento politico, non aveva scosso la sua fede nella rivoluzione prossima e nella vittoria del proletariato, giacché proprio questo sciopero aveva rafforzato le tendenze radicali del cartismo e orientato piú nettamente il socialismo verso la conquista delle masse.

Nelle sue corrispondenze Engels riconosceva che, a prima vista, la rivoluzione non sembrava verosimile e neppure possibile in Inghilterra a causa del fallimento dello sciopero e dell'apparente declino del cartismo. Gli inglesi da lui interrogati, del resto, erano d'accordo nel riconoscere che non poteva esservi una rivoluzione perché, attraverso la Costituzione, era possibile ovviarvi con delle riforme.[194]

Rispondendo a queste obiezioni, Engels, nella sua analisi della situazione in Inghilterra, mostrava che questo paese, nonostante la rapida industrializzazione, aveva ancora le caratteristiche e l'aspetto di uno Stato semimedioevale,[195] ma che dietro questa facciata, per effetto dello sviluppo economico, era nato uno Stato moderno, nel quale si preparavano le condizioni della rivoluzione sociale con l'aggravarsi delle lotte di classe. L'importanza delle lotte di classe in Inghilterra era rivelata specialmente dalla parte che esse avevano nella formazione e nell'azione dei partiti politici. All'opposto di quello che ac-

[192] G. MEVISSEN, *Englische Zustände* [*La situazione in Inghilterra*], "Gazzetta renana," 13, 18, 20 sett. 1842.

[193] MEGA, I, vol. II, pp. 351-354: "Gazzetta renana": *Le crisi interne* (9-10 dicembre 1842); *L'opinione inglese sulle crisi interne* (8 dicembre); *Le posizioni dei partiti politici* (24 dicembre); *Le condizioni della classe operaia in Inghilterra* (25 dicembre); *Le leggi sui cereali* (27 dicembre).

[194] *Ibid.*, p. 351, *Le crisi interne*: "In Inghilterra è possibile anzi verosimile una rivoluzione? Questa è la domanda da cui dipende l'avvenire dell'Inghilterra. Se la ponete ad un inglese vi dimostrerà con bei ragionamenti di ogni genere che di rivoluzione non c'è neppure da parlarne."

Ibid., p. 356: "Quando ci si è occupati in silenzio per un certo tempo della situazione inglese, ci si rende conto della debole base su cui si fonda la prosperità sociale e politica dell'Inghilterra, e trovandosi immediatamente trasportati nel cuore stesso della vita inglese, si è stupiti di vedere la sicurezza e la calma con cui qui ognuno guarda all'avvenire."

[195] *Ibid.*, p. 352.

cadeva in Germania, i partiti non rappresentavano dei principi bensí degli interessi di classe opposti: i tories difendevano gli interessi dei grandi proprietari fondiari, dei *landlords*, i whigs quelli della borghesia industriale e commerciale, i cartisti infine quelli della classe operaia.[196]

Con la legge elettorale del 1832 i whigs erano giunti al potere. Engels sfatava la fraseologia liberale pseudoumanitaria con la quale essi assumevano un atteggiamento falsamente democratico, che serviva a mascherare la loro egoistica politica di classe mirante solo alla difesa dei loro interessi. Ciò si poteva vedere specialmente nella campagna demagogica condotta dai whigs per la diminuzione dei dazi sui grani che, con la diminuzione del costo della vita, avrebbe dovuto permettere loro di ridurre nella stessa misura i salari e di eliminare la concorrenza straniera, abbassando i costi di produzione. Ciò che, all'opposto dei whigs, interessava Engels nella diminuzione di quei dazi erano non i profitti, che la borghesia pensava di ricavarne, ma il crollo della stabilità economica e sociale della aristocrazia fondiaria e le conseguenze rivoluzionarie che ne sarebbero derivate. Engels riteneva che la diminuzione di quei dazi, mentre avrebbe diminuito la potenza dei *landlords*,[197] avrebbe anche rovinato gli agricoltori diminuendo considerevolmente i guadagni dell'agricoltura e li avrebbe trasformati in una classe rivoluzionaria.[198] Egli riteneva inoltre che

[196] *Ibid.*, p. 358, *Le posizioni dei partiti politici*: "In Inghilterra vi sono soltanto tre partiti: l'aristocrazia fondiaria, l'aristocrazia del denaro e la democrazia radicale. Il primo partito, quello dei tories, è per la sua natura e il suo sviluppo storico un partito medievale coerente e reazionario; è costituito dall'antica nobiltà che fraternizza con la Scuola storica del diritto ed è il pilastro dello Stato cristiano. Il secondo partito, quello dei whigs, è costituito dai commercianti e dai fabbricanti, la cui maggioranza forma ciò che si chiama la classe media. Questa classe cui appartengono tutti i 'gentlemen,' vale a dire le persone che hanno un reddito decoroso senza essere eccessivamente ricche, a dire il vero è classe media soltanto rispetto ai ricchi aristocratici e ai capitalisti; nel suo atteggiamento verso gli operai essa è aristocratica... perciò il partito dei whigs è indotto ad assumere la posizione equivoca del 'giusto mezzo,' da quando la classe operaia comincia a prendere coscienza di sé; il che sta avvenendo ora. I princípi radicali democratici del cartismo si fanno sempre piú strada nella classe operaia, di cui piú della metà li accetta, perché corrispondono alla coscienza che essa ha di se stessa. Questo partito è ancora in via di formazione e non può quindi affermarsi con tutta l'energia."

Ibid., p. 352, *Le crisi interne*: "In Inghilterra, almeno nei partiti che attualmente si contendono il potere, whigs e tories, non si conosce la lotta dei princípi ma soltanto il conflitto degli interessi materiali."

[197] *Ibid.*, p. 359.

[198] *Ibid.*, pp. 363-364, *Le leggi sui cereali*: "Uno dei principali risultati in

la speranza della borghesia liberale di eliminare la concorrenza straniera con la diminuzione dei dazi si sarebbe dimostrata vana, poiché le merci francesi e tedesche penetravano già in Inghilterra e minacciavano di eliminare le merci inglesi dal mercato mondiale.[199]

Passando quindi all'esame della situazione della classe operaia inglese, Engels faceva vedere che, con l'aggravarsi delle crisi e della disoccupazione, essa non poteva che peggiorare la propria situazione,[200] il che non avrebbe mancato di provocare una rivolta generale nel proletariato, che si sarebbe trasformata in una rivoluzione sociale.[201] La

parte dovuti alla legge sui cereali, in parte alla Lega per l'abolizione dei dazi sui cereali è di aver liberato gli agricoltori dall'influenza morale esercitata su di loro dal proprietario nobile. Fino ad ora, nessuno era stato cosí indifferente in materia politica come l'agricoltore inglese... Per effetto delle leggi sui cereali e delle pubblicazioni della Lega il suo interesse politico si è risvegliato. Egli ha visto che i suoi interessi lungi dal confondersi con quelli dei Landlords sono, al contrario, diametralmente opposti ad essi e che le leggi sui cereali per nessuno sono state cosí svantaggiose come per lui. Perciò negli agricoltori, la cui maggioranza adesso è whig, è avvenuta una grande trasformazione... L'aristocrazia ha creduto di fare un colpo maestro con la sua legge sui cereali, ma il profitto che ne ha tratto non compensa affatto gli svantaggi nati da queste leggi, svantaggi consistenti nel fatto che l'aristocrazia ormai si presenta non piú come la rappresentante degli interessi dell'agricoltura, bensí dei suoi interessi particolari ed egoistici."

199 *Ibid.*, pp. 353-354, *Le crisi interne*: "Il mercato continentale è perduto per l'Inghilterra. Non le resta piú che l'America e le proprie colonie e soltanto in queste ultime è garantita contro la concorrenza straniera dalle sue leggi sulla navigazione. Ma le colonie sono ben lontane dall'essere abbastanza grandi, da poter consumare tutti i prodotti dell'immensa industria inglese e dappertutto d'altra parte questa è sempre piú soppiantata dalla concorrenza tedesca e francese... Cosí l'Inghilterra non può sfuggire alla necessità di limitare la sua industria."

200 *Ibid.*, pp. 361-362, *Le condizioni della classe operaia in Inghilterra*: "Le condizioni della classe lavoratrice in Inghilterra diventano di giorno in giorno piú precarie. La minima variazione nel commercio riduce migliaia di operai alla disoccupazione. I loro piccoli risparmi sono ben presto esauriti e allora sono minacciati dalla fame. Una crisi del genere deve riprodursi tra qualche anno. L'incremento della produzione, che adesso dà lavoro ai poveri speculando sul mercato cinese, con la massa di merci che crea deve provocare un ristagno nella loro vendita, ristagno la cui conseguenza sarà nuovamente la miseria generale per gli operai. Ne deriva che l'Inghilterra si sovraccarica con la sua industria non soltanto di una classe numerosa di gente priva di qualsiasi proprietà, ma anche di un numero notevole di disoccupati, di cui non può liberarsi. Costoro debbono arrangiarsi per vivere, dato che lo Stato li abbandona e li respinge. Chi può rimproverargli di ricorrere ai saccheggi e agli scassi, e chi può rimproverare alle donne di abbandonarsi ai furti e alla prostituzione? Lo Stato non si cura di sapere se la fame è facile o difficile da sopportare, chiude i miserabili nelle sue prigioni o li deporta nei suoi penitenziari e quando li libera può lusingarsi di aver trasformato i disoccupati in gente senza scrupoli."

201 *Ibid.*, p. 354, *Le crisi interne*: "L'industria, mentre arricchisce un paese, crea una classe di nullatenenti, di persone completamente povere, che vivono giorno per giorno e che aumentano con grande rapidità, una classe che poi non si può abolire,

sola cosa che ancora fermava la classe operaia sulla via rivoluzionaria era il curioso rispetto che gli inglesi hanno per la legge; l'aumento della miseria, tuttavia, avrebbe superato questo rispetto e determinato una rivoluzione, a meno che lo Stato non fosse intervenuto a tempo per dare una soluzione equa alla questione sociale.[202]

Lo studio della situazione economica, politica e sociale dell'Inghilterra, dal punto di vista della lotta di classe proletaria e nella prospettiva di una prossima rivoluzione sociale, determinò in Engels uno sviluppo intellettuale e politico assai rapido. Questo studio, da una parte, lo portava a precisare e ad approfondire le sue concezioni politiche e sociali — in particolare il comunismo che egli non considerava già piú, come Hess, sotto la forma di un umanesimo fondato su postulati morali, bensí come la realizzazione degli interessi di classe del proletariato — dall'altra, lo orientava, con un superamento dell'idealismo, verso il materialismo storico.

Come in Marx, questo passaggio dall'idealismo al materialismo storico doveva avvenire gradualmente, mettendo alla prova dei fatti la concezione del mondo ancora idealistica. Benché si rendesse già chiaramente conto che la lotta politica in Inghilterra era determinata dall'antagonismo degli interessi di classe e che lo sviluppo economico aveva una parte molto importante nel movimento politico e sociale, Engels non si era ancora completamente liberato dell'ideologia giovane hegeliana, poiché era ancora convinto che la realtà materiale non fosse l'elemento determinante del movimento storico e che questo in fin dei conti fosse guidato dalle idee.[203]

giacché non le è permesso l'accesso alla proprietà stabile. Un terzo, quasi la metà degli inglesi, appartiene a questa classe. Il minimo ristagno nel commercio priva una grande parte di questa classe della sua fonte di guadagno, una grave crisi commerciale la piomba interamente nella disoccupazione. Che possono fare costoro se non ribellarsi quando si verificano queste circostanze? Per la sua massa questa classe è diventata la piú potente in Inghilterra e guai ai ricchi inglesi, se essa giunge a prendere coscienza della sua forza."

202 *Ibid.*, p. 355: "Ciò che ancora impedisce questa rivoluzione è lo strano rispetto che gli inglesi hanno per la legge, ma, data la situazione dell'Inghilterra come l'abbiamo descritta, si avrà certissimamente in poco tempo una disoccupazione generale e allora la paura della fame sarà piú forte della paura della legge. Questa rivoluzione è ineluttabile per l'Inghilterra, ma, come per tutto ciò che avviene in questo paese, saranno gli interessi e non i princípi a far esplodere e a dirigere questa rivoluzione; soltanto dagli interessi possono trarsi i princípi, il che significa che questa rivoluzione sarà non politica bensí sociale."

203 Cfr. MEGA, I, vol. II, p. 351, *Le crisi interne*: "In Germania è una cosa naturale ma è impossibile farla comprendere agli ostinati inglesi: che cioè ciò che si chia-

Il superamento dell'ideologia giovane hegeliana e l'orientamento verso la concezione materialistica della storia, tuttavia, si accentuarono nella misura in cui Engels partecipò piú attivamente alla vita inglese e alle lotte della classe operaia. Come aveva fatto a Brema, non si lasciò assorbire dai suoi compiti professionali e non restò confinato nel suo ufficio, bensí prese parte sempre piú attiva al movimento intellettuale, politico e sociale inglese.

Egli leggeva con molto interesse la stampa che, non essendo imbavagliata come in Germania dalla censura, affrontava molto liberamente le questioni politiche e sociali. In pari tempo studiava la letteratura inglese, apprezzando soprattutto gli scrittori che criticavano le idee tramandate e le istituzioni, come Shelley, avversario del cristianesimo e della monarchia, e Carlyle, che metteva a nudo le piaghe della società borghese.

Piú ancora, si interessava alle cause e agli effetti della grande rivoluzione industriale, che tanto profondamente aveva trasformato la società inglese, e in particolar modo si occupava delle crisi economiche e delle loro conseguenze sociali, il che lo portò a intraprendere lo studio dei grandi economisti inglesi.

Ciò che soprattutto lo appassionava, data la sua convinzione che l'Inghilterra si trovasse alla vigilia di una grande rivoluzione sociale, era la lotta del proletariato inglese, che rivendicava i suoi diritti con forza sempre crescente. Quando si pensa alla veemenza con cui, già nelle *Lettere dal Wuppertal*, aveva denunciato lo sfruttamento degli operai da parte degli industriali di Barmen e di Elberfeld, si può immaginare quanto la sua reazione dovesse essere piú forte davanti alla miseria ancora piú terribile del proletariato inglese, adesso che egli era mosso non piú semplicemente da sentimenti umanitari, ma da una profonda convinzione comunista e con quale ardore egli doveva partecipare alla lotta del proletariato, che accendeva in lui la speranza della rivoluzione liberatrice.

La conoscenza fatta in quel tempo con Mary Burns, che sarebbbe diventata la sua compagna, lo avvicinò ancor piú al proletariato inglese.

Questa giovane operaia irlandese, che conosceva per esperienza tutto il peso e l'orrore dello sfruttamento capitalistico, incarnava ai suoi

ma interesse materiale non può mai costituire nella storia un fine indipendente e determinante e che, consapevolmente o no, l'interesse è sempre al servizio di un principio che guida il progresso storico."

occhi la classe operaia con la sua dirittura, il suo spirito rivoluzionario e la sua dedizione alla causa del proletariato. Con lei visitò i quartieri poveri di Manchester, che ben presto conobbe meglio della maggioranza degli stessi abitanti di quella città e di cui in seguito dette una descrizione commovente nel suo libro *Le condizioni della classe operaia in Inghilterra,* rendendosi cosí conto di persona delle miserabili condizioni di vita del proletariato inglese.

Al tempo stesso egli prendeva parte all'attività politica del proletariato inglese, frequentando in particolare le riunioni che si tenevano in una grandissima sala, la "Hall," dove parecchie migliaia di operai si riunivano ogni domenica per ascoltare i discorsi di oratori socialisti. Vi ascoltò spesso il principale fra questi, Watts, di cui lesse con grande interesse gli opuscoli sull'esistenza di Dio e sull'economia politica.

La sua fede nella missione storica del proletariato e nella rivoluzione sociale fu rafforzata dalla lettura di opere socialiste e comuniste, in particolare dalla lettura degli scritti del teorico del cartismo O'Brien[204] e del libro di Weitling, *Garanzie dell'armonia e della libertà,* uscito nel dicembre 1842, che egli si procurò immediatamente e che lo entusiasmò a tal punto da fargli considerare adesso Weitling, insieme con Hess, come il principale rappresentante del movimento comunista tedesco, sicché volle subito tradurne ampi brani in inglese.[205] La sua maggiore maturità politica e le sue piú vaste concezioni sociali si manifestarono negli articoli da lui inviati, dopo la soppressione della *Gazzetta renana,* al *Repubblicano svizzero,* che uscirono nel maggio e nel giugno 1843 sotto il titolo di *Lettere da Londra.*[206]

Come nelle corrispondenze per la *Gazzetta renana,* egli descriveva la situazione dell'Inghilterra nella prospettiva dell'imminente rivoluzione sociale, che a suo parere sarebbe scoppiata al momento della crisi determinata dalla diminuzione dei dazi sul grano. Come O'Brien, egli smascherava l'agitazione dei whigs e della "Lega contro i dazi sul grano," diretta da Cobden, che in definitiva mirava soltanto ad abbassare il piú possibile il livello dei salari e pensava che i whigs

[204] C. T. Rothstein, *Verkünder des Klassenkampfes vor Marx* [*I teorici della lotta di classe prima di Marx*], in "Neue Zeit," 1907-1908, pp. 836 e sgg., 885 e sgg., 904 e sgg.

[205] Cfr. l'articolo di Engels nel "New Moral World," *Progressi della riforma sociale sul continente,* nov. 1843 in Mega, I, vol. II, pp. 444-446.

[206] Queste lettere in realtà furono scritte a Manchester; cfr. Mega, I, vol. II, pp. 365-376.

si illudevano grandemente, se si attendevano un aumento della loro potenza economica e politica dalla diminuzione di quei dazi, giacché essa, al contrario, con la proletarizzazione degli agricoltori avrebbe portato al rafforzamento del cartismo e al fallimento della loro politica.[207] Riteneva del resto che questa agitazione sarebbe finita in un compromesso tra conservatori e liberali, conformemente alla politica del " giusto mezzo " di questi ultimi e sperava che i cartisti avrebbero approfittato del malcontento popolare per allearsi al proletariato agrario e provocare una rivolta generale della classe operaia.

L'avvenire immediato dell'Inghilterra, egli diceva, non appartiene ai whigs, alla democrazia politica borghese, bensí alla democrazia sociale che si oppone sia al conservatorismo dei tories che al liberalismo dei whigs e che si incarna nel cartismo.

Se il cartismo non è ancora riuscito ad impadronirsi del potere, ciò è dovuto al fatto che esso non dispone di un partito potente nel parlamento e soprattutto al fatto che gli manca l'energia rivoluzionaria necessaria e una chiara teoria sociale. Per il primo punto, secondo Engels, il cartismo avrebbe dovuto ispirarsi agli irlandesi, doppiamente oppressi: come lavoratori, dai grandi proprietari fondiari e come irlandesi, dagli inglesi. Ridotti alla fame, gli irlandesi si erano raccolti attorno ad un grande agitatore, O'Connel, che a quei tempi riusciva a raccogliere masse da 100.000 a 400.000 persone. Purtroppo O'Connel non fu il capo degno di queste masse. Nonostante i suoi atteggiamenti rivoluzionari era per una politica opportunistica e pensava non tanto a chiamare il popolo irlandese all'azione, quanto a venire a patti con i liberali.[208]

Per vincere, diceva Engels, il cartismo non soltanto avrebbe dovuto prendere dagli irlandesi il coraggio rivoluzionario, ma dai socialisti la teoria per acquistare una visione piú chiara degli scopi da raggiungere.

---

[207] *Ibid.*, p. 370: " In questa classe [degli agricoltori] l'agitazione della Lega darà i suoi frutti, ma frutti ben diversi da quelli che essa si attende. Se infatti è probabile che la massa degli agricoltori si orienti gradualmente verso i whigs, è ancora piú probabile che la massa dei giornalieri agricoli sarà respinta verso i cartisti. Questi due movimenti sono inseparabili l'uno dall'altro. La Lega non avrà qui [nell'adesione degli agricoltori] altro che un magro compenso per la perdita totale ed assoluta della classe operaia, perdita che subisce da cinque anni a questa parte nelle città a causa del cartismo. Il regno del 'giusto mezzo' è finito, la potenza del paese si è distribuita tra gli estremi."

[208] *Ibid.*, pp. 374-376.

Il movimento socialista si distingueva dal cartismo perché non era un partito vero e proprio. Esso reclutava i suoi seguaci sia nella classe media che nel proletariato, aveva un carattere soprattutto dottrinale e, a differenza del cartismo, mirava non alla democratizzazione ma alla socializzazione dello Stato.[209] Era guidato da Robert Owen, per il quale il difetto principale del sistema capitalistico era costituito dall'aumento diseguale della produzione e del consumo che determinava il crescente pauperismo della classe operaia.

Per rimediare a questo pauperismo e metter fine allo sfruttamento della classe operaia, secondo Owen, bisognava organizzare cooperative di produzione e di consumo ed egli stesso ne dette l'esempio fondando a New-Lanark una grande cooperativa di produzione. Agli occhi di Engels, Owen aveva poi anche il merito di condurre la lotta sul piano ideologico, combattendo, a differenza dei socialisti francesi, anche contro la religione.[210]

Ma se ai socialisti riconosceva la superiorità teorica sui cartisti, Engels rimproverava loro di voler fare trionfare il socialismo mediante l'istruzione e l'educazione, senza fare appello, come i cartisti, alla lotta di classe. A questo proposito egli dava una descrizione molto particolareggiata dell'attività dei socialisti, sottolineando i loro sforzi per elevare il livello culturale e politico della classe operaia mediante conferenze educative, seguite da concerti e da balli. " Mentre la Chiesa Alta vive nell'abbondanza, nell'ozio e nel lusso, i socialisti hanno fatto in Inghilterra cose enormi per educare la classe operaia. Si è presi da ammirazione quando per la prima volta si ascoltano dei semplici operai parlare con tanto acume della situazione politica, religiosa e sociale nella ' Hall of Science '; ma tutto diventa comprensibile quando si scoprono le notevoli opere di divulgazione di cui essi dispongono e si ascoltano i conferenzieri socialisti, come ad esempio Watts

[209] *Ibid.*, p. 365: " È noto che in Inghilterra i partiti si identificano con gli strati della società, con le classi sociali, che i tories si identificano con la nobiltà e la frazione bigotta e ortodossa della Chiesa Alta, che i whigs si reclutano tra i fabbricanti, i commercianti e i dissidenti religiosi, vale a dire gli strati elevati della classe media, che lo strato inferiore di quest'ultima è costituito da coloro che sono chiamati radicali e che infine il cartismo trae la sua forza dagli operai, dai proletari. Il socialismo non costituisce un partito politico determinato, esso in generale trova i suoi seguaci nello strato inferiore della classe media e nel proletariato. L'Inghilterra presenta cosí il fenomeno curioso che quanto piú una classe si trova a un livello sociale inferiore, quanto meno è colta, tanto piú è vicina al progresso e tanto piú ha davanti a sé l'avvenire."

[210] *Ibid.*, pp. 370-374.

a Manchester. Attualmente gli operai dispongono di buone traduzioni, e a buon mercato, delle opere dei filosofi francesi del secolo scorso, soprattutto il *Contratto sociale* di Rousseau, il *Sistema della natura* e varie opere di Voltaire. Inoltre piccoli opuscoli da due a quattro centesimi e giornali espongono i princípi del comunismo... a ciò si aggiungano le conferenze della domenica che sono molto seguite. Cosí durante un mio soggiorno a Manchester ho visto la Hall dei comunisti, che contiene circa 3.000 persone, piena da scoppiare ogni domenica. Vi ho sentito discorsi che hanno un effetto immediato, perché rivolti direttamente al popolo. Nella forma queste riunioni somigliano un poco a assemblee religiose, un coro accompagnato dall'orchestra canta in galleria gli inni sociali; sono canti per metà o del tutto religiosi con testi comunisti, che i presenti ascoltano in piedi. Quindi viene alla tribuna il conferenziere e fa un discorso durante il quale in generale si ride molto, giacché lo *humour* inglese vi ha libero corso; in un angolo della sala si vendono opuscoli e libri... Talvolta, la domenica sera, si organizza una riunione in cui persone di ogni età e condizione si trovano insieme e insieme prendono la loro cena frugale bevendo del tè..., nei giorni feriali hanno spesso luogo balli e concerti, nei quali ci si diverte molto." [211]

Engels sottolineava le differenze tra i socialisti inglesi e i socialisti francesi, che inclinavano verso uno spiritualismo religioso, e i radicali tedeschi, portati piú a parlare che ad agire, e mostrava che la caratteristica essenziale dei socialisti inglesi era la loro tendenza all'azione pratica, accompagnata dal coraggio, dall'energia e dalla risolutezza che essi dimostravano. " I socialisti inglesi sono piú conseguenti nei loro princípi e anche piú pratici nella loro azione dei socialisti francesi; ciò deriva principalmente dal fatto che essi sono in lotta aperta contro le varie chiese e non vogliono sentir parlare di religione... i conferenzieri hanno un modo eccellente di esporre le cose; partono sempre dall'esperienza della vita comune o da fatti concreti che possono essere verificati, il loro ragionamento è, in pari tempo, cosí serrato e cosí solido, che è difficile lottare sul terreno da loro scelto. Se cercate di mettervi su di un altro terreno vi ridono in faccia... Tutto qui è vita e coesione, terreno solido e azione, tutto qui, per questa ragione, assume un aspetto concreto, contrariamente a ciò che avviene tra noi, che ci immaginiamo di saper qualcosa per aver

[211] *Ibid.*, pp. 372-373.

letto il mediocre e pietoso libro di Stein, o di essere qualche cosa quando di tanto in tanto ci arrischiamo a tirar fuori una opinione profumata all'essenza di rose. Nei socialisti si rivela tutta l'energia degli inglesi; ciò che mi ha sorpreso ancor piú di questa energia è la bonomia di questa gente in gamba, bonomia che tuttavia è cosí lontana dalla debolezza, che si prendono giuoco dei semplici repubblicani, perché la repubblica sembra loro altrettanto menzognera e teologica, nella sua essenza, e altrettanto ingiusta, nelle sue leggi, quanto la monarchia e sono pronti a versare il loro sangue e a sacrificare la loro vita, quella delle loro donne e dei loro figli per la riforma sociale."[212]

L'accentuarsi della lotta di classe in Inghilterra portava perciò Engels a ritenere che la classe operaia fosse in questo paese il solo elemento progressivo e rivoluzionario, mentre in Germania, a causa della debolezza del proletariato, l'elemento rivoluzionario gli pareva essere costituito dagli intellettuali.[213] La classe operaia inglese, secondo lui, non era ancora giunta alla consapevolezza piena della propria potenza e dei fini da raggiungere, ma era sul punto di arrivarvi come lo dimostrava la rivolta dell'estate precedente, che, nonostante il suo fallimento, aveva insegnato al proletariato che soltanto il rovesciamento del regime capitalistico poteva liberarlo.

Lo studio della situazione economica, politica e sociale dell'Inghilterra determinò in Engels uno sviluppo molto rapido, che gli fece superare non soltanto Hess ma, da un certo punto di vista, anche Marx. Rendendosi sempre meglio conto dell'importanza del movimento economico e delle lotte di classe nello sviluppo politico e sociale, un po' alla volta egli respingeva le concezioni utopistiche di Hess e anche di Weitling, giacché considerava il comunismo come la espressione delle rivendicazioni del proletariato e la sua realizzazione come il compito di una rivoluzione sociale, determinata dall'aggravarsi delle crisi e dall'accentuarsi delle lotte di classe.

Questa nuova concezione del comunismo e della funzione determinante del movimento economico e delle lotte di classe nello sviluppo della storia si accompagnava, in lui, a una evoluzione sempre piú netta dall'idealismo al materialismo, determinata essenzialmente dal-

[212] *Ibid.*, pp. 370-371-374.
[213] *Ibid.*, p. 366: "In Germania il movimento parte dalla classe non soltanto colta, ma erudita, mentre in Inghilterra da trecento anni a questa parte gli scienziati rimangono sordi e ciechi davanti ai segni dei tempi."

l'importanza decisiva che adesso egli attribuiva alla realtà economica nello sviluppo politico e sociale. "Vivendo a Manchester," scrisse in seguito, "io avevo per cosí dire toccato con mano che i fatti economici, che sino allora la storiografia aveva disdegnati o tenuti in nessun conto sono, per lo meno nel mondo moderno, una forza storica decisiva; che essi formano la *base* delle origini degli attuali contrasti di classe; che questi contrasti di classe a loro volta, nei paesi dove grazie alla grande industria si sono pienamente sviluppati, e quindi specialmente in Inghilterra, formano la base della formazione dei partiti politici, delle lotte dei partiti e quindi di tutta la storia politica." [214]

Marx, per una via del tutto diversa, passava negli stessi anni dal liberalismo democratico al radicalismo sociale e si liberava dall'idealismo per orientarsi verso il materialismo. All'opposto di Engels, la trasformazione delle sue concezioni ebbe un carattere non tanto economico e sociale quanto politico e filosofico. Lasciata Colonia dopo la soppressione della *Gazzetta renana*, aveva raggiunto la fidanzata a Kreuznach, piccola città tedesca senza industria né proletariato, dove il suo pensiero non poteva ricevere alcun impulso da un ambiente che non era economicamente nuovo e socialmente piú avanzato, come l'Inghilterra di Engels.

Deciso a non pubblicare piú niente in Germania sotto il controllo della censura, dapprima aveva pensato di pubblicare con Herwegh il *Messaggero tedesco della Svizzera* e, in seguito, aveva accettato di pubblicare con Ruge gli *Annali franco-tedeschi*, che avrebbero dovuto avere un carattere piú radicale degli *Annali tedeschi* ed essere pubblicati a Strasburgo.

Ruge e Marx si accinsero a questa impresa con animo molto diverso. Ambedue riconoscevano le miserabili condizioni politiche nelle quali la Germania era piombata, ma, mentre Ruge si lasciava prendere dal pessimismo e dallo scoraggiamento, tutto ciò accresceva l'ardore combattivo di Marx. Infatti all'affermazione di Ruge che non c'era niente da sperare da una Germania corrotta dalla reazione,[215] egli rispondeva che proprio l'aggravarsi della reazione apriva nuove prospettive

[214] F. Engels, *Per la storia della lega dei comunisti* in Marx-Engels, *Il partito e l'internazionale* cit., p. 17.

[215] K. Marx, *Un carteggio del 1843* cit., pp. 12-17, lettera di Ruge a Marx, marzo 1843. [Mega, I, vol. I¹, pp. 558-560.]

rivoluzionarie.[216] Questa profonda divergenza spiega la loro differente concezione del carattere e della funzione che gli *Annali franco-tedeschi* avrebbero dovuto avere. Mentre, senza dubbio, Ruge si sarebbe contentato di modificare gli *Annali tedeschi*, dando loro un tono piú radicale pur conservandone il carattere semifilosofico, Marx voleva trasformarli interamente e fare di essi, come aveva fatto con la *Gazzetta renana*, uno strumento di lotta politica e sociale per la democrazia.

In maggio la preparazione della rivista era a uno stadio molto avanzato e Marx si recò con Froebel a Dresda per regolarne con Ruge l'assetto definitivo. Ma a quell'epoca, a causa dell'orientamento rivoluzionario e comunisteggiante dato al *Repubblicano svizzero*, Froebel attirò sul suo capo delle persecuzioni, sicché la pubblicazione degli *Annali franco-tedeschi* ne fu ritardata.[217] In quel giornale egli aveva fatto uscire articoli di tendenza sempre piú radicale, come il *Manifesto* di Bakunin, pubblicato il 13 e il 16 giugno 1843, che definiva la democrazia come un'alleanza del comunismo e dell'ateismo. Lo scopo della lotta, vi si leggeva, è realizzare la democrazia totale, mirante a trasformare non soltanto i rapporti politici ma anche quelli sociali; essa si presenta sotto la forma di una religione della libertà, derivante dall'unione del comunismo e della nuova filosofia e, come scopo, si propone l'emancipazione definitiva e totale dell'umanità.[218]

Il rappresentante del partito conservatore, Bluntschli, che aveva fatto espellere Herwegh da Zurigo, approfittò della tendenza rivoluzionaria data al *Repubblicano svizzero* per attaccare Froebel e l'"Ufficio letterario." Questo attacco seguí quasi immediatamente il sequestro del libro di Weitling, *Il vangelo dei poveri peccatori*, pubblicato in una

[216] *Ibid.*, pp. 18-25, lettera di Marx a Ruge, maggio 1843. [MEGA, vol. cit., pp. 561-566.]

[217] BLUNTSCHLI, *I comunisti in Svizzera* cit., Zurigo 1843, p. 79.

[218] W. MARR, *La Giovane Germania in Svizzera*, pp. 49 e 50. Citazione dal *Manifesto* di BAKUNIN: "La tendenza democratica della nostra epoca non può essere frenata. Ogni spirito vigoroso, ogni anima generosa, tutto l'istinto del popolo si volge verso di essa... Questa nuova democrazia non si afferma come sistema politico, ma come tendenza della vita sociale, come forza dello spirito e dell'anima che afferra l'uomo intero, come religione della libertà...

"Se un giorno il popolo calpestato e oppresso riuscisse a scoprire la sua immensa superiorità quantitativa e si rivoltasse, dall'irlandese spogliato di tutto e affamato a occidente, fino al servo russo percosso dallo knut a oriente e se un giorno dovesse svolgersi un dramma, di cui la guerra dei contadini non sarebbe stato altro che il preludio, la nostra Svizzera sarà risparmiata?"

Cfr. NÄF, *L'ufficio letterario*, p. 34.

succursale dell'" Ufficio letterario," sequestro avvenuto l'8 maggio, e l'altro sequestro, avvenuto il 18 luglio, dell'opera di B. Bauer, *Il cristianesimo rivelato*, anch'essa pubblicata dall'" Ufficio letterario." Quello stesso giorno Froebel, cedendo alle pressioni della borghesia radicale che disapprovava l'orientamento dato al *Repubblicano svizzero*, si ritirò dal giornale. Contro di lui fu intentato un procedimento giudiziario per offese alla religione e fu condannato a due mesi di prigione e ad una multa.[219]

La pubblicazione degli *Annali franco-tedeschi* subí il contraccolpo di questi avvenimenti; dall'autunno del 1843 fu rimandata alla primavera del 1844.

Dopo un breve viaggio in Olanda presso parenti della madre, dai quali si era recato subito dopo le dimissioni dalla *Gazzetta renana*,[220] Marx aveva passato un po' di tempo a Treviri, per regolare con sua madre la questione dell'eredità paterna[221] e in seguito si era stabilito temporaneamente a Kreuznach, dove Jenny von Westphalen abitava con la madre.

Poiché la sua situazione gli pareva assicurata, almeno temporaneamente, dalla pubblicazione degli *Annali franco-tedeschi*, il 12 giugno si sposò a Kreuznach dove, dopo aver rifiutato un impiego offertogli ufficiosamente dallo Stato prussiano, restò fino alla partenza per Parigi, alla fine di ottobre.[222]

[219] J. FROEBEL, *Il reato di lesa religione secondo le leggi del Cantone di Zurigo*, Zurigo e Winterthur, 1844.

W. MARR, *La Giovane Germania in Svizzera* cit., p. 49: " Froebel aveva diretto il ' Repubblicano svizzero ' per quattro mesi. I capi radicali erano diventati i suoi nemici piú accaniti, perché egli smascherava la nullità della loro tattica. Li aveva formalmente denunciati e i radicali non avevano piú altra scelta che *o* gettarsi *in* braccio alla democrazia o unirsi ai conservatori. Di fatto avvenne quest'ultima cosa. Sconfessarono ufficialmente un organo diventato troppo estremista per loro e raramente si è visto un esempio cosí clamoroso della ridicolaggine del liberalismo politico, puramente formale, come quello che allora dette la Svizzera." Dopo l'allontanamento di Froebel il " Repubblicano svizzero " diventò un organo liberale moderato.

[220] K. MARX, *Un carteggio del 1843* cit., pp. 11-12, lettera di Marx a Ruge, marzo 1843. [MEGA, I, vol. I¹, p. 557.] Cfr. *Archivio di Stato prussiano*, Berlino, R. 77, II, Lit. R. nº 33, p. 272. Rapporto del direttore di polizia Heister a von Gerlach, 22 ottobre 1843.

[221] MEGA, I, vol. I², p. 294, lettera di Marx a Ruge, 25 genn. 1843: " Ho rotto con la mia famiglia e finché mia madre sarà viva non potrò disporre del mio patrimonio."

[222] *Ibid.*, pp. 310-312, contratto di matrimonio. Poco dopo il matrimonio in giugno, per mezzo di un amico di suo padre, il consigliere segreto Esser, egli rice-

In quell'epoca Marx abbandonò definitivamente il liberalismo senza tuttavia orientarsi, come Engels, immediatamente verso il comunismo.

Prima di impegnarsi su di una nuova strada, voleva procedere a un esame critico delle sue concezioni, come aveva fatto nella lettera a suo padre, all'epoca del suo passaggio dal romanticismo allo hegelismo, e nella sua tesi di laurea, quando dalla critica filosofica era passato all'azione politica.

Nel suo desiderio di chiarirsi le idee, intraprese prima di tutto una critica della filosofia di Hegel, in particolare della filosofia del diritto, che fino ad allora aveva dominato il suo pensiero e diretto la sua azione.

Il motivo immediato della sua critica alla filosofia del diritto di Hegel fu la necessità di risolvere la questione della natura dello Stato e della società e dei loro rapporti, che egli allora sentiva imperiosamente.

Il costante aggravarsi della politica reazionaria del governo prussiano sboccata nella soppressione della stampa libera, gli dimostrava a sufficienza che lo Stato in generale, e in particolare lo Stato prussiano, non aveva il carattere razionale che gli attribuiva Hegel, come incarnazione della ragione e della eticità. D'altra parte a poco a poco si rendeva conto, mediante lo studio delle questioni economiche e sociali, come i furti di legna e la situazione dei vignaiuoli della Mosella, che accanto alle idee, da lui ancora ritenute determinanti, i rapporti economici e sociali avevano una parte molto importante nello sviluppo storico, che il problema essenziale non era di ordine politico bensí di ordine sociale, che esso non poteva essere risolto, come egli aveva tentato di fare, sul piano giuridico e politico, poiché la sua soluzione implicava una profonda trasformazione della società, e infine che lo Stato, lungi dall'essere un fattore determinante nella formazione e nello sviluppo della società, al contrario era determinato, nelle sue linee essenziali, dalla società.[223]

vette un'offerta dal governo prussiano di entrare al servizio dello Stato, offerta che egli rifiutò immediatamente.

Cfr. *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, X, p. 64.

[223] K. MARX, *Scritti politici giovanili* cit., p. 300, "Gazzetta renana," 17 gennaio 1843: *Giustificazione del corrispondente dalla Mosella*. [MEGA, I, vol. I¹, p. 360.]

K. MARX, *Per la critica dell'economia politica* cit., p. 10: "Il primo lavoro intrapreso per sciogliere i dubbi che mi assalivano fu una revisione critica della filosofia

Ne derivava che l'azione da svolgere doveva tendere non tanto a trasformare lo Stato con riforme politiche, quanto a trasformare la società, ciò che del resto era già stato sottolineato da Heine e, con lui, da tutti i socialisti; in particolare Hess, che nei suoi articoli aveva indicato l'incapacità del liberalismo a risolvere mediante riforme politiche il problema fondamentale, il problema sociale.

Questa nuova concezione dei rapporti tra Stato e società era rafforzata in Marx dagli studi storici che in quel tempo andava facendo. L'ampiezza di questi studi, che riguardavano le grandi nazioni moderne e che egli fece principalmente in luglio e in agosto, subito dopo il matrimonio, è considerevole. A questi studi — che riguardavano soprattutto la storia della Francia, della Germania e degli Stati Uniti — egli univa lo studio dei grandi teorici dello Stato: Machiavelli, Montesquieu, Rousseau, collegando cosí, come ormai avrebbe sempre fatto, le analisi storiche alle considerazioni teoriche.[224]

La sua tendenza democratica rivoluzionaria lo allontanava dal liberalismo, sicché Marx si orientava gradualmente verso il comunismo, difendendo sempre piú risolutamente gli interessi del popolo, senza tuttavia avere già una visione chiara della via che doveva prendere e degli scopi da raggiungere. La sua incertezza teorica si rivelava ancora nel settembre 1843 in una lettera a Ruge nella quale scriveva: " Se non quanto al 'donde,' regna però tanto maggior confusione quanto al 'verso dove.' Ciascuno dovrà confessare a se stesso non soltanto che si è manifestata una anarchia generale tra i riformatori, ma

del diritto di Hegel, lavoro di cui apparve l'introduzione nei *Deutsch-französische Jahrbücher* [*Annali franco-tedeschi*] pubblicati a Parigi nel 1844. La mia ricerca arrivò alla conclusione che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi né per se stessi, né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici piuttosto nei rapporti materiali dell'esistenza, il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli inglesi e dei francesi del secolo XVIII, sotto il termine di 'società civile'; e che l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica." Cfr. poscritto alla seconda edizione del *Capitale*, I, 1, p. 28: "Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno."

[224] MEGA, I, vol. I², pp. 118-136, i suoi cinque quaderni di appunti contengono estratti da 24 opere; in particolare egli lesse: LUDWIG, *Storia degli ultimi cinquant'anni*; WACHSMUTH, *Storia della Francia nell'epoca rivoluzionaria*; RANKE, *Storia tedesca*; HAMILTON, *L'America del Nord*; MACHIAVELLI, *Sullo Stato*; MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*; ROUSSEAU, *Il contratto sociale*. Bisogna notare che questi studi non hanno attinenza né con i storici francesi (A. Thierry, Mignet, Guizot), di cui egli lesse le opere durante il soggiorno a Parigi, né con le dottrine socialiste e comuniste.

che egli stesso non ha una visione esatta di ciò che si deve fare."[225]

In questa incertezza, e nel momento in cui la filosofia di Hegel si dimostrava definitivamente incapace di guidare ancora il suo pensiero e la sua azione, Feuerbach, con la sua critica della religione e dell'idealismo e con la dottrina sociale che ne deduceva, gli permise di giungere a una prima soluzione di questi problemi. Marx aveva accolto con entusiasmo le *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia*, da quando erano state pubblicate, nel febbraio 1843, negli *Anekdota*.[226] Tuttavia non le accettava senza riserve e subito dopo averle lette scriveva a Ruge: "Il solo punto sul quale mi allontano da Feuerbach nei suoi aforismi è che egli secondo me dà troppo importanza alla natura e non abbastanza alla politica. Ora, soltanto alleandosi alla politica la filosofia attuale può diventare una verità. Ma senza dubbio avverrà ciò che è avvenuto nel XVI secolo, quando il culto dello Stato ebbe tanti seguaci entusiasti quanto il culto della natura."[227]

Da questa lettera risulta che sostanzialmente Marx rimproverava a Feuerbach di tener conto soltanto dei rapporti dell'uomo con la natura e di trascurare i suoi rapporti con la società, ciò che lo portava a considerare soltanto i rapporti naturali fra gli uomini e a fare dell'uomo un essere che subisce passivamente l'influenza del suo ambiente e non partecipa in modo attivo allo sviluppo della storia.

Spinto dal suo desiderio di azione e fedele al pensiero centrale di Hegel, che considerava il mondo come la creazione dell'idea e quindi in realtà dell'uomo, Marx rifiutava la filosofia contemplativa di Feuerbach, che sboccava in una concezione semimetafisica del mondo ed in una utopia sentimentale.

Nella sua tesi, contro la concezione meccanicistica e deterministica di Democrito, aveva sostenuto la concezione di Epicuro che metteva in primo piano la libera attività dell'uomo, perciò adesso, impegnato come era nella lotta politica e sociale, poteva tanto meno accontentarsi di una dottrina contemplativa come quella di Feuerbach.

[225] K. MARX, *Un carteggio del 1843* cit., p. 37. [MEGA, I, vol. I¹, p. 573.]

[226] MEGA, I, vol. I², p. 305. Ruge gli aveva mandato gli "Anekdota" il 26 febbraio 1843.

[227] *Ibid.*, p. 308, lettera di Marx a Ruge, 13 marzo 1843. Cfr. *ibid.*, p. 309. Risposta di Ruge a Marx, 18 marzo 1843: "Sono d'accordo con voi sull'orientamento unilaterale di Feuerbach verso la natura, tuttavia egli ha un grande senso politico, ma pensa che in Germania si possa agire soltanto con la critica della teologia. È vero che non possiamo trascurare la religione, ma vi è già un'atmosfera politica molto reale che chiede soltanto di essere illuminata e riscaldata."

Se, come Feuerbach, pensava che bisognasse considerare l'uomo come un essere non astratto ma concreto, con la sua sensibilità e i suoi bisogni, riteneva anche che l'uomo, di fronte al mondo, deve avere non un atteggiamento contemplativo e passivo bensí un atteggiamento attivo, giacché il suo compito e la sua missione è di agire sul mondo per trasformarlo. Separandosi da Feuerbach, mettendo in primo piano l'attività umana, che egli, invece di ridurre, come Hegel, ad una attività essenzialmente spirituale, considerava nella sua forma concreta, a dire il vero ancora piú politica e sociale che economica, Marx tuttavia accettava la critica feuerbachiana alla filosofia idealistica, in particolare hegeliana, mediante la quale Feuerbach aveva dimostrato che l'idealismo, rovesciando i rapporti fra soggetto e attributo, faceva dell'idea l'elemento creatore del mondo, e cosí pure accettava la concezione feuerbachiana della società moderna caratterizzata dall'alienazione delle qualità essenziali dell'uomo, le cui cause e i cui effetti erano stati analizzati nel campo religioso.

Sotto l'influenza di Hess, che, adattando la dottrina feuerbachiana dell'alienazione alle sue concezioni comuniste, ne aveva esteso l'applicazione all'analisi dell'organizzazione politica e sociale, dimostrando che gli uomini erano diventati individui isolati ed egoisti a causa dell'alienazione delle loro qualità collettive nel potere politico, nello Stato, Marx si rendeva conto che l'alienazione non aveva soltanto un carattere religioso, bensí che essa si manifestava anche, e soprattutto, nel campo politico e sociale e che, per abolirla, era necessaria la critica non soltanto della religione, bensí anche della società e dello Stato.

Come tutte le trasformazioni anteriori del suo pensiero, questo nuovo orientamento delle sue idee, motivato essenzialmente dalla volontà di partecipare in modo piú attivo alla liberazione del popolo, non avvenne in lui sul piano della speculazione astratta. Tuttavia, siccome viveva in una piccola città tagliata fuori dalla vita moderna, e non partecipava ancora direttamente alla lotta di classe del proletariato, questo orientamento doveva ancora conservare una forma semifilosofica, giacché avvenne mediante la critica della filosofia del diritto di Hegel, dalla quale sino ad allora aveva tratto il nucleo delle sue concezioni.

Questa critica era molto diversa da quella che, un anno prima, si era proposto di scrivere negli *Annali tedeschi*.

Allora egli collaborava con B. Bauer e, secondo il costume dei

Giovani Hegeliani, intendeva sottolineare la contraddizione tra la concezione dialettica rivoluzionaria della storia in Hegel e il suo sistema politico reazionario, che trovava espressione nell'apologia di una monarchia pseudocostituzionale, chiave di volta del sistema.[228]

Giunto a una nuova fase del suo sviluppo intellettuale e politico, affrontò la critica della filosofia del diritto di Hegel da un punto di vista completamente diverso, proponendosi di liberarsi da questa filosofia per dare una base dottrinale solida alle nuove concezioni che stava elaborando.

In questa opera, che incominciò nel marzo 1843 e a cui lavorò fino all'agosto, egli aderisce strettamente al testo di Hegel criticandone successivamente ogni paragrafo, di modo che le linee generali dell'opera si perdono un poco in questo studio minuzioso e particolareggiato, come avverrà piú tardi nelle opere polemiche contro B. Bauer e Stirner: la *Sacra famiglia* e l'*Ideologia tedesca*.[229]

Questa critica, che per Marx aveva soprattutto il valore di una messa a punto delle proprie idee, era di carattere filosofico ed insieme politico. Egli infatti sottolineava la fallacia dell'idealismo hegeliano senza tuttavia sottoporlo ad una critica generale, cui si sarebbe accinto soltanto un anno dopo nei *Manoscritti economico-filosofici*. Sulla base di questa critica, Marx denunciava il carattere mistificatore e reazionario della filosofia del diritto, che ad Hegel serviva per giustificare la monarchia prussiana e le sue istituzioni.

L'analisi che in questa critica di Hegel egli faceva della funzione e degli effetti della proprietà privata lo portava ad estendere la sua critica alla società borghese e ad opporre la sua concezione democratica

[228] *Ibid.*, p. 269, lettera di Marx a Ruge, 5 marzo 1842: "Un altro articolo che avevo destinato parimenti agli 'Annali tedeschi' è una critica della parte del diritto naturale di Hegel, in cui egli tratta la questione costituzionale. L'essenziale di essa è la critica della monarchia costituzionale, istituzione bastarda e contraddittoria che non si giustifica." Aggiungeva che l'articolo era finito e che doveva soltanto rivederlo. Tuttavia vi continuò a lavorare, giacché in una lettera del 25 agosto 1842 (cfr. MEGA, I, vol. I^2, p. 280) comunicava ad Oppenheim la sua intenzione di pubblicare nella "Gazzetta renana" la sua critica all'articolo sul "giusto mezzo," come appendice alla critica della dottrina hegeliana della monarchia costituzionale. Non vi è dubbio che Marx, assorbito dalla collaborazione alla "Gazzetta renana," non portò a termine questo articolo, che d'altra parte non corrispondeva piú alla evoluzione delle sue idee.

[229] MEGA, I, vol. I^1, *Introduzione*, p. LXXI. Quest'opera, restata allo stato di manoscritto, comprende 131 fogli. Comincia con la critica del § 161 della *Filosofia del diritto* di Hegel. I quattro primi fogli mancanti contenevano senza dubbio la critica dei §§ 257-260, che costituiscono l'inizio dell'analisi dello Stato e delle sue istituzioni.

e rivoluzionaria tanto alla dottrina reazionaria di Hegel, quanto all'organizzazione politica e sociale borghese.

In questa critica faceva vedere che nello Stato politico, adeguato alla società borghese, avviene una alienazione dell'essenza umana, determinata dalla base di questa società, la proprietà privata, che impedisce all'uomo di fare una vita collettiva, corrispondente alla sua vera natura e concludeva che l'abolizione di questa alienazione avrebbe potuto avvenire soltanto con l'unione dello Stato e della società in una organizzazione politica e sociale nuova, pienamente rispondente alla natura umana, nella " vera " democrazia la cui realizzazione per lui era possibile mediante riforme politiche, giacché ancora non era giunto a comprendere il ruolo della lotta di classe e della rivoluzione proletaria nella trasformazione politica e sociale.

Lasciando da parte la filosofia del diritto per quanto riguarda la famiglia e la società, Marx concentrò la sua critica sulla dottrina hegeliana dello Stato, che ne costituiva il nucleo.

Hegel, traducendo in forma ideologica le aspirazioni della sua epoca dominata dalla Rivoluzione francese, aveva posto al centro della sua filosofia del diritto, come della sua filosofia della storia, il problema della libertà, concepita come comprensione della necessità costituita dall'insieme del movimento storico. Portato dalle sue tendenze conservatrici a mistificare questo problema idealizzandolo, egli lo riduceva alla conoscenza da parte dell'uomo dello sviluppo razionale del mondo come partecipazione allo sviluppo della libertà. Questa concezione del mondo, che riduceva la storia al movimento dell'idea assoluta che prende coscienza di se stessa nel corso del suo sviluppo, finiva in una teologia la cui espressione politica era la filosofia del diritto.[230]

[230] Considerando il diritto come espressione della volontà razionale, Hegel dimostrava come essa si manifesti in primo luogo in modo soggettivo, nella personalità libera che si afferma mediante i diritti che acquisisce sulle cose con la proprietà, poi in modo oggettivo nei vari gradi della eticità oggettiva: famiglia, società, Stato. Nella famiglia, l'individuo comincia a subordinare i suoi fini particolari, i suoi interessi privati all'interesse generale. La associazione delle famiglie forma la società, che rappresenta un grado superiore della eticità oggettiva. La società, che è il teatro della lotta degli interessi privati perché gli individui in essa cercano di soddisfare i loro desideri e i loro bisogni, è in pari tempo un avvio verso il termine supremo dell'eticità oggettiva, lo Stato. Gli individui, che nelle associazioni costituite dalle varie corporazioni perseguono fini particolari ma analoghi, sono portati a subordinare i loro interessi particolari all'interesse generale. Questa subordinazione ha il suo compimento nello Stato, che si oppone alla società come sfera dell'interesse generale, e rappresenta il grado piú alto dell'eticità oggettiva.

La *Filosofia del diritto*, scritta all'epoca della Santa alleanza, rappresentava rispetto alla *Fenomenologia* e alla *Logica* una accentuazione delle tendenze reazionarie di Hegel, che in questa opera cercava di giustificare lo Stato prussiano, presentandolo come la forma perfetta dello Stato razionale.

Pur intendendo sostanzialmente difendere gli interessi della monarchia prussiana e dell'aristocrazia feudale, Hegel voleva salvaguardare anche gli interessi della società borghese, di cui vedeva l'importanza e la parte crescente negli Stati moderni. Hegel, che era stato uno dei primi filosofi tedeschi a studiare l'economia capitalistica nella analisi datane dagli economisti inglesi, si rendeva conto delle contraddizioni di un regime capitalistico che, con l'accumulazione del capitale, generava il costante aggravarsi del pauperismo e della lotta di classe.

Poiché vedeva che l'opposizione tra ricchi e poveri minacciava di provocare la dissociazione dello Stato e della società, Hegel voleva impedire tutto ciò, subordinando la società allo Stato; questa subordinazione, da un lato, doveva permettere di conciliare in una certa misura gli interessi contraddittori della aristocrazia feudale e della borghesia, dall'altro di liquidare la lotta di classe. Lo Stato con le sue istituzioni, in particolare la burocrazia e la polizia, gli pareva l'unica forza capace di rimediare ai difetti della società borghese, sottraendo gli individui ai loro interessi particolari ed integrandoli nel suo ambito.

Reagendo contro la filosofia razionalistica del XVIII secolo, che traduceva le aspirazioni della borghesia e perciò metteva in primo piano i diritti dell'individuo, Hegel a questi diritti opponeva i diritti dello Stato, da lui idealizzato e trasformato come espressione dell'interesse generale nella incarnazione della volontà razionale e della eticità oggettiva, in contrasto con la società, arena della lotta degli interessi privati.

Allo Stato Hegel conferiva una autorità assoluta e perciò respingeva qualsiasi sistema rappresentativo e costituzionale, corrispondente agli interessi di classe della borghesia, e, piú ancora, respingeva ogni sistema democratico che implicasse il predominio del popolo, della " massa " che disprezzava. Ammetteva solo un sistema autoritario, che, a parte alcune concessioni di poca importanza al regime rappresentativo, lasciava al monarca, incarnazione dello Stato, una autorità praticamente assoluta. Il suo sistema era un tentativo di compromesso tra il regime assolutistico e feudale e il regime borghese. L'impossi-

bilità di attuare questo compromesso, che presupponeva l'accordo degli interessi privati e dell'interesse generale nel quadro del regime della proprietà privata e un accomodamento tra regime feudale agrario e regime capitalistico industriale, spiega la necessità nella quale Hegel si trovò di ricorrere, per superare queste contraddizioni, alle costruzioni speculative della sua *Filosofia del diritto*, nella quale lo Stato diventava lo strumento di una volontà divina, il *Deus ex machina*, regolatore sovrano dello sviluppo politico e sociale.

Nella sua critica Marx si ispirava a Feuerbach che nel suo articolo "Giudizio sul mio libro: L'essenza del cristianesimo," pubblicato nel febbraio 1842 sugli *Annali tedeschi*, aveva tratto le conclusioni pratiche che si dovevano ricavare dal suo libro e nelle sue *Tesi provvisorie*, del febbraio 1843, aveva applicato i princípi della sua critica della religione alla critica della filosofia speculativa, facendo vedere che la filosofia speculativa, giunta al culmine nella filosofia di Hegel, consisteva nel realizzare delle astrazioni facendo dei concetti l'essenza della realtà e dell'idea il soggetto creatore del mondo. Per arrivare alla verità, egli diceva, bisognava rovesciare la filosofia speculativa e fare del soggetto il predicato e del predicato il soggetto.[231]

Partendo da questo principio, Ruge, nella sua critica della *Filosofia del diritto*, aveva rimproverato a Hegel di considerare lo Stato e le istituzioni in modo astratto, al di fuori del movimento storico che li determina, di aver ridotto i fatti storici a concetti e lo sviluppo della storia a quello della logica.[232] Marx, che allora si trovava all'estrema sinistra dell'opposizione democratica e respingeva non soltanto il conservatorismo reazionario di Hegel ma anche il liberalismo, non poteva contentarsi né delle concezioni liberali di Ruge, né dell'umanesimo idealistico e sentimentale di Feuerbach, che rappresentava un passo indietro rispetto all'analisi fatta da Hegel, sia pure sotto una forma mistificata, della società del suo tempo e delle leggi dello sviluppo storico.

[231] L. Feuerbach, *Tesi provvisorie* cit., in *Princípi della filosofia dell'avvenire*, p. 50: "Il metodo proprio della critica riformatrice della filosofia speculativa in generale non si distingue da quello già applicato nella filosofia religiosa. Noi siamo sempre in grado di ridurre il predicato a soggetto, e in quanto soggetto di farne un oggetto o principio; basta dunque che noi capovolgiamo la filosofia speculativa, e allora avremo finalmente la verità messa a nudo, la pura, la schietta verità."

[232] "Annali tedeschi," 12 agosto 1842. A. Ruge, *La filosofia del diritto di Hegel e la critica del nostro tempo*.

Marx, che rivolgeva la sua lotta, da un punto di vista democratico e rivoluzionario, contro la reazione in maniera piú radicale e insieme piú profonda dei Giovani Hegeliani, utilizzò gli elementi fecondi delle filosofie di Hegel e di Feuerbach, dando loro un contenuto qualitativo nuovo. Di Hegel mantenne la concezione dialettica della storia e di Feuerbach la concezione materialistica e la fondamentale idea dell'alienazione, applicando quest'ultima a una analisi generale della organizzazione politica e sociale della sua epoca mediante la critica della filosofia del diritto. Poiché riteneva che non si possono comprendere le istituzioni politiche se non studiandole nelle loro relazioni con la situazione sociale e non partendo da considerazioni generali e astratte, Marx estese la sua critica allo studio dei rapporti sociali, ciò che lo portò a elaborare gradualmente una dialettica materialistica opposta alla dialettica idealistica hegeliana.

" ... La critica veramente filosofica dell'odierna costituzione dello Stato non indica soltanto le sussistenti contraddizioni, ma le *spiega*, ne comprende la genesi, la necessità. Le prende nel loro *peculiare* significato. Ma questo *comprendere* non consiste, come Hegel crede, nel riconoscere ovunque le determinazioni del concetto puro, bensí nel concepire la logica specifica dell'oggetto specifico." [233]

Sulla base di questa nuova concezione della storia gradualmente elaborata, Marx analizzava in prima linea le caratteristiche generali della filosofia hegeliana del diritto, mostrando che essa non era altro che l'applicazione, in campo giuridico, del principio fondamentale della filosofia di Hegel che considera la realtà oggettiva come esteriorizzazione dell'idea e ne trasforma i vari aspetti in manifestazioni particolari, in differenziazioni dell'idea stessa.

Riducendo le istituzioni politiche, giuridiche e sociali a determinazioni della eticità, vale a dire a concetti, Hegel fa procedere lo sviluppo del diritto dalla concatenazione di questi concetti e trasforma cosí la filosofia del diritto in una utopia filosofica.

Invece di trarre la sua filosofia del diritto dall'analisi dell'organizzazione politica e sociale, in particolare dai rapporti fra gli individui, la società e lo Stato, Hegel considera il diritto come l'espressione e il risultato dell'attività di una entità trascendentale, l'eticità obbiettiva, che *a priori* determina la formazione e l'organizzazione del-

[233] K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* in *Opere filosofiche giovanili*, Roma, 1950, p. 125. [Mega, I, vol. I[1], p. 510.]

la famiglia, della società e dello Stato. La gradazione e i legami che egli stabilisce tra queste istituzioni derivano dal fatto che esse per lui sono modi sempre piú elevati di esteriorizzazione, di determinazione dell'eticità obbiettiva. La eticità obbiettiva, che gradualmente realizza la sua essenza nelle fasi successive del suo sviluppo, dopo essersi abbassata nelle sfere inferiori del suo concetto, — la famiglia e la società, dove predominano interessi particolari, — a modi di essere imperfetti, se ne libera, per attingere, nello Stato, sfera dell'interesse generale, la piena coscienza di se stessa e realizzare in esso la sua forma piú alta.[234]

Marx metteva a nudo, sull'esempio di Feuerbach, il processo di "mistificazione," mediante il quale Hegel trasforma la realtà oggettiva in prodotto, in modo d'essere dell'idea,[235] e faceva vedere come Hegel snaturasse il vero carattere della famiglia, della società e dello Stato trasformandoli in gradi successivi dell'eticità oggettiva. Invece di essere determinate dai loro rapporti con lo Stato, come Hegel ritiene, la famiglia e soprattutto la società sono gli elementi determinanti dello Stato; bisogna quindi, per avere una nozione esatta della società e dello Stato, rovesciare i rapporti stabiliti tra loro da Hegel e fare della società il soggetto e dello Stato il predicato. "Famiglia e società civile sono intese come *sfere del concetto* dello Stato, come le sfere della sua *finità*, come la *sua finità*. È lo Stato che si *scinde* in esse, che le *presuppone*... È a questo punto che si manifesta molto chiaramente il misticismo logico, panteistico... La realtà non è espressa come se stessa, ma come una realtà diversa. L'empiria volgare ha come legge non il suo proprio spirito, ma uno estraneo, e per contro l'idea reale ha come sua esistenza non una realtà sviluppatasi da essa idea, ma bensí la volgare empiria. L'idea è ridotta a soggetto. E il *reale* rapporto della famiglia e della società civile con lo Stato è inteso come *interna*, *immaginaria*, attività dello Stato. Famiglia e società civile sono i presup-

[234] *Ibid.*, p. 15. [MEGA, vol. cit., p. 405.]

HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. F. Messineo, Bari 1954, p. 217, § 262: "L'idea del reale, lo spirito, che scinde se stesso nelle due sfere ideali del suo concetto, la famiglia e la società civile, in quanto sua finità, per essere (movendo dalla sua idealità), spirito per sé infinito reale."

K. MARX, *Opere filosofiche giovanili* cit., p. 20. [MEGA, I, vol. I¹, p. 409.] Marx nota l'analogia tra il passaggio dalla società allo Stato e il passaggio, che avviene nella *Logica*, dall'essenza, in cui il soggetto si oppone all'oggetto, al concetto, in cui si realizza la sintesi del soggetto e dell'oggetto.

[235] *Ibid.*, p. 21: "Ciò ch'è rilevante è che Hegel dappertutto fa dell'idea il soggetto e del soggetto propriamente detto, reale,... fa il predicato." [MEGA, vol. cit., p. 410.]

posti dello Stato, sono essi propriamente gli attivi. Ma nella speculazione diventa il contrario: mentre l'idea è trasformata in soggetto, quivi i soggetti reali, la società civile, la famiglia... diventano dei momenti obiettivi dell'idea... Famiglia e società civile sono delle parti reali dello Stato, delle reali esistenze spirituali della volontà, dei modi di esistenza dello Stato... *si* fanno esse lo Stato. Esse sono l'agente. Secondo Hegel esse sono, al contrario, *agite* dall'idea reale; non è la loro propria vita che le unisce allo Stato, ma è al contrario la vita dell'idea, che se le assegna da sé... esse debbono la loro esistenza ad uno spirito altro dal loro; esse sono determinazioni poste da un terzo... La condizione diventa il condizionato, il determinante il determinato, il producente il prodotto del suo prodotto... Ciò ch'è reale diventa fenomeno, ma l'idea non ha per contenuto altro che questo fenomeno.

" In questo paragrafo è depositato tutto il mistero della filosofia del diritto e della filosofia hegeliana in generale." [236]

In maniera analoga, Hegel determina la formazione e il carattere dello Stato. A differenza dei razionalisti del XVIII secolo, egli concepisce lo Stato con i suoi poteri e le sue istituzioni come un tutto organico, ma, invece di sviluppare il carattere dello Stato dallo studio delle sue funzioni e mostrare in che modo esso si svolge organicamente, lo considera come una creazione e una manifestazione del concetto astratto di organizzazione; di questo concetto egli fa l'elemento determinante dello Stato e dei poteri e delle istituzioni statali fa le differenziazioni di tale concetto.[237] Hegel non dice: l'organismo dello Stato è costituito dal suo sviluppo in distinzioni e nella loro realtà soggettiva. " Il pensiero," scrive Marx, " è propriamente questo: che lo sviluppo dello Stato, ossia della costituzione politica in distinzioni e nella loro realtà, è uno sviluppo *organico*. Il presupposto, il soggetto, sono le *distinzioni reali*, ossia i *lati distinti* della costituzione *politica*. Il predicato è la determinazione di esse come *organiche*. In luogo di ciò, l'idea è fatta soggetto, e le distinzioni e la loro realtà sono intese come il suo sviluppo e risultato, laddove, al contrario, è dalle reali distinzioni che l'idea è stata sviluppata... Il risultato a cui egli propria-

[236] *Ibid.*, pp. 16-19. [MEGA, vol. cit., pp. 406 e 407-408.]

[237] HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p. 269, pp. 412-413: " Quest'organismo è lo sviluppo dell'idea, che procede alle sue distinzioni e alla realtà oggettiva di esse. Questi aspetti distinti sono, così, i diversi poteri e i compiti e le attività di essi, per cui l'universale si produce durabilmente... quest'organismo è la costituzione politica."

mente tende è la determinazione dell'*organismo* in quanto *costituzione politica*. Ma non c'è ponte *attraverso cui si pervenga dall'idea generale di organismo all'idea determinata di organismo statale o costituzione politica*, e per l'eternità non si potrà gettare tale ponte." [238]

Allargando questa critica in una critica generale della filosofia hegeliana, Marx mostra che essa è una costruzione speculativa ottenuta rovesciando i rapporti tra soggetto e predicato: il che permette a Hegel di attribuire una parte creatrice, determinante ai concetti, alle categorie logiche, subordinando loro la realtà concreta, oggettiva. Perdendo il suo carattere specifico quest'ultima ha valore soltanto nella misura in cui è l'espressione di quei concetti. Hegel, " del soggetto dell'idea fa un prodotto, un predicato dell'idea. Egli non sviluppa il suo pensiero secondo l'oggetto, bensí sviluppa l'oggetto secondo un pensiero in sé predisposto, e ch'è stato predisposto nell'astratta sfera della logica. Non si tratta perciò di sviluppare l'idea determinata di costituzione politica, ma sí di mettere in rapporto la costituzione politica con l'idea astratta, di ordinarla come un anello della storia della sua vita (dell'idea): una mistificazione manifesta. Cosí un'altra determinazione è che i 'diversi poteri' 'sono determinati dalla *natura del concetto*' e che perciò 'l'universale li produce in modo *necessario*.' I diversi poteri non sono, dunque, determinati dalla loro 'propria natura,' ma da una natura estranea. Parimenti la *necessità* non è attinta dalla loro propria essenza, né ancor meno criticamente dimostrata. La sua sorte è piuttosto predestinata dalla 'natura del concetto,' suggellata nei sacri registri della santa casa (della logica). L'anima degli oggetti, dello Stato nella fattispecie, è predisposta, predestinata, innanzi il suo corpo, ch'è propriamente soltanto apparenza... L'essenza delle determinazioni statali non è già di poter essere considerate delle determinazioni statali, ma di poter essere considerate, nella loro forma la piú astratta, come determinazioni logico-metafisiche. Non la filosofia del diritto, ma la logica è ciò che veramente interessa. Non che il pensiero prenda corpo nelle determinazioni politiche, ma bensí che le esistenti determinazioni politiche si volatilizzino in astratti pensieri, questo è il lavoro filosofico. Ciò ch'è il momento filosofico non è la logica della cosa, ma la cosa della logica.

[238] K. MARX, *Opere filosofiche giovanili* cit., pp. 22-24. [MEGA, I, vol. I¹, pp. 411-414.]

La logica non serve a provare lo Stato, ma lo Stato serve a provare la logica." [239]

Poiché la filosofia del diritto assume in questo modo il carattere di una logica, data la riduzione della realtà giuridica e politica a concetti e ad aspetti e gradi diversi del diritto, a distinzioni dell'idea, ne segue che essa, come del resto tutta la filosofia di Hegel, presenta un carattere insieme esoterico e essoterico. Ciò che interessa Hegel è il carattere profondo di questa filosofia, il suo contenuto esoterico, lo sviluppo dei concetti della logica. La realtà oggettiva, che costituisce l'aspetto essoterico di questa filosofia, non la interessa se non in quanto è l'espressione del concetto, sicché egli la riduce a una realtà non essenziale, fenomenica. Ma poiché il concetto, in realtà, non ha altro contenuto che la realtà oggettiva, il vero sviluppo della storia e del diritto avviene su questo piano, sul piano essoterico, e non sul piano del concetto.[240]

Il risultato di questa mistificazione che considera il mondo come la creazione di una volontà immaginaria, della attività dell'idea assoluta,[241] è che la realtà oggettiva in Hegel resta inesplicabile, giacché essa non è spiegata nelle sue vere determinazioni.[242]

Riassumendo la sua critica con una formula lapidaria, Marx diceva che se Hegel, nella sua filosofia del diritto, era riuscito a dare un carattere politico alla sua logica, non aveva saputo dare una spiegazione logica della politica [243] e concludeva che, invece di ridurre, come aveva fatto Hegel, lo sviluppo storico a uno sviluppo di concetti, bisognava spiegarlo con la sua stessa natura, con la sua dialettica interna.

Dopo aver sottolineato il carattere mistificatore della filosofia del diritto, Marx mette a nudo l'applicazione che Hegel fa di questo processo di mistificazione, per giustificare il sistema monarchico e feu-

[239] *Ibid.*, pp. 25 e 28-29. [MEGA, vol. cit., pp. 414-415 e 418.]

[240] *Ibid.*, p. 17: "È una storia duplice, esoterica e essoterica. Il contenuto risiede nella parte essoterica. L'interesse della parte esoterica è sempre quello di ritrovare nello Stato la storia del concetto logico." [MEGA, vol. cit., p. 407.]

[241] *Ibid.*, p. 52: "Tutto il paragone con l'atto teleologico del volere si svela dunque, alla fine dei conti, come una mistificazione e un atto *a vuoto* dell'idea." [MEGA, vol. cit., p. 440.]

[242] *Ibid.*, p. 22: "L'unico interesse di H. è di ritrovare l' 'idea' pura e semplice, l' 'idea logica,' in ogni elemento, sia dello Stato, sia della natura, onde i soggetti reali... riducendosi al loro puro *nome*, si ha soltanto l'apparenza di una conoscenza reale. Essi, i soggetti reali, sono e restano delle determinazioni inconcepite, perché non concepite nella loro specifica essenza." [MEGA, vol. cit., p. 412.]

[243] *Ibid.*, p. 71: "Hegel dà *alla sua logica un corpo politico*: non dà la *logica del corpo politico*." [MEGA, vol. cit., p. 458.]

dale prussiano, cui oppone la sua concezione politica e sociale democratica e rivoluzionaria.

Hegel riduce l'essenza dello Stato, che egli considera sotto la forma dello Stato politico opposto alla società borghese, alla Costituzione; e invece di dedurre i tratti generali della Costituzione dal carattere specifico dello Stato, fa di questa, come aveva fatto dello Stato, il prodotto di una costruzione speculativa. [244]

Hegel, dopo avere attribuito allo Stato un carattere assoluto, facendone l'incarnazione dell'eticità oggettiva, si accinge a dimostrare, nella sua esposizione della Costituzione, che lo Stato ideale, rispondente a tutte le esigenze della eticità, è lo Stato monarchico quale allora esisteva in Prussia.

Contrario non soltanto alla democrazia, ma anche alla monarchia costituzionale, Hegel giustifica l'onnipotenza del monarca facendone la personificazione della sovranità, il che gli permette di attribuirgli di fatto tutti i poteri.[245]

Marx sottolinea il carattere arbitrario della costruzione speculativa

[244] *Ibid.*, p. 30: "La costituzione è dunque razionale in quanto i suoi momenti possono essere dissolti in quelli logico-astratti. Lo Stato non ha da differenziare e determinare la sua attività secondo la sua specifica natura, ma secondo la natura del concetto... La ragione della costituzione è dunque l'astratta logica e non il concetto dello Stato. Al posto del concetto della costituzione abbiamo la costituzione del concetto." [MEGA, vol. cit., p. 420.]

[245] *Ibid.*, pp. 37-38-39-40: "Se Hegel avesse preso, come punto di partenza, i soggetti reali come base dello Stato, non avrebbe trovato necessario di soggettivare in guisa mistica lo Stato... La soggettività è una determinazione del soggetto, la personalità una determinazione della persona. Invece di concepirle soltanto come predicati dei loro soggetti, Hegel fa indipendenti i predicati e li lascia poi tramutarsi, in guisa mistica, nei loro soggetti. L'esistenza dei predicati è il soggetto: dunque soggetto e l'esistenza della soggettività etc. Hegel dà un'esistenza indipendente ai predicati, agli obietti, ma astraendoli dal loro soggetto, ch'è realmente indipendente. Dopo, il reale soggetto appare come risultato loro, mentre, invece, bisogna partire dal reale soggetto e considerare il suo obbiettivarsi. La mistica sostanza diventa, dunque, il reale soggetto, e il reale soggetto appare come qualcosa d'altro, come un momento della mistica sostanza... Così la sovranità, l'essenza dello Stato, è qui dapprima considerata come un'essenza indipendente, è obbiettivata. Poi, s'intende, l'obbiettivo deve ridiventare soggetto. Ma questo soggetto appare allora come un'autoincarnazione della sovranità; mentre la sovranità non è nient'altro che l'obbiettivato spirito dei soggetti dello Stato... Di tutti gli attributi del monarca costituzionale nell'odierna Europa Hegel fa delle assolute autodeterminazioni *della volontà*. Non dice: la volontà del monarca è la decisione ultima; bensì: la decisione ultima della volontà è — il monarca... Hegel mescola i due soggetti, la sovranità 'come soggettività certa di se stessa' e la sovranità 'come autodeterminazione senza fondamento della volontà, come volontà individuale,' per costruire l''idea' come 'un individuo.'" [MEGA, vol. cit., pp. 426-427 e 428-429.]

con cui Hegel conferisce in questo modo al monarca un potere assoluto,[246] e quindi mostra come Hegel, dopo aver fatto della sovranità un'entità, attribuendo una realtà indipendente a un predicato dello Stato e separandolo da esso, trasforma questo predicato in soggetto, facendo del monarca l'incarnazione della sovranità, che in lui trova la sua forma soggettiva.

Per conferire al monarca, il cui potere è ereditario,[247] un potere praticamente assoluto, gli attribuisce non soltanto il potere esecutivo ma anche il potere legislativo, subordinato al potere esecutivo, come pure il diritto di concedere una costituzione e di modificarla.[248]

Marx condanna questa concezione monarchica che, escludendo il popolo dallo Stato, dà un carattere arbitrario ed assoluto al potere del monarca,[249] e respinge la subordinazione del potere legislativo al potere esecutivo, che toglie a quest'ultimo qualsiasi controllo.

Allargando la discussione, Marx spiega che per arrivare ad una giusta concezione della costituzione e dei poteri costituzionali bisogna non ridurre, come fa Hegel, lo Stato alla costituzione, che non è altro che la forma esteriore dello Stato, ma considerare la costituzione nei suoi rapporti con il complesso dell'organizzazione politica e sociale.

Infatti le costituzioni non sono creazioni spontanee, indipendenti dallo sviluppo storico, esse sono il prodotto di rivoluzioni che, a seconda

[246] *Ibid.*, pp. 51-52. [MEGA, vol. cit., pp. 439-440.]

[247] Marx ironizzando sul potere ereditario che in Hegel è appannaggio non soltanto della monarchia, ma anche della nobiltà e del maggiorascato, fa vedere come Hegel in questo modo attribuisca ad un individuo ciò che appartiene alla specie, alla collettività e giunga all'apologia dell'animalità. Cfr. *ibid.*, pp. 142-143: "All'apice dello Stato politico è ovunque la nascita che fa di determinati individui le incarnazioni dei piú alti compiti dello Stato. Le supreme funzioni statali coincidono con l'individuo, per nascita; cosí come la situazione dell'animale, il suo carattere e il suo modo di vivere ecc., gli sono immediatamente congeniti. Lo Stato, nelle sue piú alte funzioni, assume una realtà animale... In questo sistema la natura fa direttamente dei re, fa direttamente dei pari, ecc., come fa degli occhi e dei nasi... Le supreme dignità sociali, sono le dignità di corpi determinati, predestinati dalla nascita." [MEGA, vol cit., pp. 526-527.]

[248] *Ibid.*, pp. 77-79. [MEGA, vol. cit., pp. 464-465.]

[249] *Ibid.*, pp. 40-41: "... il monarca è nello Stato il momento della *volontà individuale*, dell'autodeterminazione senza fondamento, dell'arbitrio... La 'ragione politica,' la 'coscienza di Stato' è un'empirica 'unica' persona, a esclusione di tutte le altre, ma questa ragione personificata non ha altro contenuto che l'astrazione dell'"io voglio.' L'Etat c'est moi." [MEGA, vol. cit., pp. 429-430.]

K. MARX, *Un carteggio del 1843* cit., p. 21, lettera di Marx a Ruge, maggio 1843: "Il principio della monarchia in generale è l'uomo disprezzato, spregevole, disumanizzato." [MEGA, vol. cit., p. 563.]

che siano l'opera del potere esecutivo o del potere legislativo, hanno un carattere reazionario o democratico.[250] Poiché Hegel vedeva nello Stato la realizzazione della ragione, e con ciò stesso della libertà, non poteva attribuire alla monarchia un potere completamente arbitrario ed assoluto, che sarebbe stato contrario al carattere razionale dello Stato, e voleva limitarne il potere dandole la forma pseudocostituzionale che essa aveva a quell'epoca in Prussia. Ciò d'altra parte rispondeva al suo desiderio di fare qualche concessione alla borghesia, di cui vedeva l'importanza sempre piú grande nel campo economico e sociale. Hegel pensava di poter realizzare questo compromesso tra un sistema assolutistico e feudale e il regime parlamentare con la partecipazione della burocrazia e degli " stati " (nel senso anteriore alla Rivoluzione francese) al governo. Rappresentando, ognuno a suo modo, l'interesse generale, la burocrazia e gli " stati " avrebbero dovuto impedire l'esercizio di un potere arbitrario e assoluto e costituire il legame tra il monarca e il popolo.

Nel respingere questa concezione pseudoliberale del governo, che non serviva altro che a mascherare il carattere reazionario della monarchia prussiana, Marx critica prima di tutto la burocrazia, cui, come aveva fatto nel suo articolo sui vignaiuoli della Mosella,[251] rimprovera di costituire una casta a sé di funzionari, opposta al complesso della popolazione, una corporazione privilegiata, preoccupata innanzi tutto di difendere i propri interessi particolari, senza rappresentare affatto l'interesse generale.[252]

[250] K. Marx, *Opere filosofiche giovanili* cit., pp. 80-81: " Il potere legislativo ha fatto la Rivoluzione francese; esso là dove ha dominato nella sua specialità, ha fatto, in genere, le grandi rivoluzioni organiche generali; esso non ha combattuto la costituzione, ma una particolare costituzione antiquata, precisamente perché il potere legislativo è stato il rappresentante del popolo, della volontà generale. Per contro, il potere governativo ha fatto le piccole rivoluzioni, le rivoluzioni retrograde, le reazioni; esso non ha fatto la rivoluzione per una nuova costituzione contro una invecchiata, ma contro la costituzione, precisamente perché il potere governativo è stato il rappresentante della volontà particolare, soggettiva, della parte magica della volontà." [Mega, vol. cit., pp. 467-468.]

[251] K. Marx, *Scritti politici giovanili* cit., pp. 310-312. [Mega, vol. cit., pp. 310-312.]

[252] K. Marx, *Opere filosofiche giovanili* cit., p. 68: " La burocrazia è il formalismo di Stato della società civile. Essa è la coscienza dello Stato, la volontà dello Stato, la forza dello Stato..." [Mega, vol. cit., p. 455.]

Ibid., pp. 68-69: " Lo spirito della burocrazia è lo ' spirito formale dello Stato. Essa fa, dunque, dello ' spirito formale dello Stato,' o *reale* spiritualità dello Stato, un imperativo categorico. La burocrazia si pretende ultimo scopo dello Stato. Poiché la burocrazia fa dei suoi scopi ' formali ' il suo contenuto, essa viene ovunque a con-

Marx si sofferma piú a lungo nella critica del carattere e della funzione che Hegel dava agli " stati " nel governo. Prima di tutto sottolinea la differenza tra gli " stati," cosí come esistevano nel Medio Evo, e gli " stati," nella loro forma moderna, cosí come ancora sussistevano in Prussia. Nel Medio Evo, quando non vi era separazione tra vita pubblica e affari privati e questi ultimi avevano un carattere politico, gli " stati," che raggruppavano gli uomini per categorie sociali, avevano un carattere politico e in qualche modo erano la sintesi della società e dello Stato, giacché insieme con i loro interessi particolari difendevano l'interesse generale. Essi del resto costituivano questa sintesi soltanto nel quadro e sul piano di un regime che, essendo la negazione della libertà, non conosceva una vita collettiva reale e, di fatto, era l'espressione sociale dell'animalità.[253]

Sopprimendo la funzione politica degli " stati " e dando loro un

flitto con gli scopi 'reali'... La burocrazia è lo Stato immaginario accanto allo Stato reale, lo spiritualismo dello Stato. Ogni cosa ha dunque un doppio significato, uno reale e uno burocratico, parimenti il sapere è doppio, un sapere reale e uno burocratico (cosí anche il volere). Ma l'essere reale è trattato secondo la sua essenza burocratica, secondo la sua essenza trascendente, spirituale. La burocrazia detiene l'essenza dello Stato, l'essenza spirituale della società, questa è la sua *proprietà privata.*" [MEGA, vol. cit., p. 456.]

Ibid., p. 69: "*L'autorità* è perciò il principio della sua scienza e l'idolatria dell'autorità è il suo *sentimento.* Ma all'interno della burocrazia lo *spiritualismo* diventa un crasso *materialismo*, il materialismo dell'obbedienza passiva, della fede nell'autorità, *del meccanismo* di un'attività formale fissa... In quanto al burocrate preso singolarmente, lo scopo dello Stato diventa il suo scopo privato, *una caccia ai posti piú alti*, un *far carriera.*" [MEGA, vol. cit., p. 457.]

[253] *Ibid.*, p. 101: "Si può esprimere lo spirito del medioevo cosí: che le classi della società civile in genere e le classi in senso politico erano identiche perché la società civile era la società politica: perché il principio organico della società civile era il principio dello Stato." [MEGA, vol. cit., p. 487.]

Ibid., p. 102: "Tutta la loro [degli stati] esistenza era politica; la loro esistenza era l'esistenza dello Stato. La loro *attività legislativa*, il loro *voto di imposte per l'impero*, erano soltanto l'emanazione *particolare* del loro significato e del loro operare politico *generale*... Gli stati della società civile erano nel medioevo come *tali*, nello stesso tempo degli stati legislativi, perché non erano degli stati privati." [MEGA, vol. cit., p. 488.]

Ibid., p. 48: "... nel medioevo la proprietà, il commercio, la società, l'uomo sono *politici*... ogni sfera privata ha un carattere politico o è una sfera politica... Nel medioevo la costituzione politica è la costituzione della proprietà privata, ma solo perché la costituzione della proprietà privata è una costituzione politica. Nel medioevo vita del popolo e vita dello Stato sono identiche. L'uomo è il reale principio dello Stato, ma l'uomo *non-libero*. È dunque la *democrazia della non libertà*, la compiuta alienazione." [MEGA, vol. cit., p. 437.]

Ibid., p. 114: "Il medioevo è la *storia animale* dell'umanità, la sua zoologia." [MEGA, vol. cit., p. 499.]

carattere puramente sociale, la Rivoluzione francese aveva portato a termine la separazione, già cominciata, tra la vita sociale e la vita politica.[254]

Tutto ciò aveva determinato una organizzazione politica e sociale nuova. La società moderna, la società borghese, nella quale la vita privata è separata dalla vita pubblica, dalla vita politica — concentrata nello Stato, — è caratterizzata dalla ricerca dell'interesse particolare.[255]

Nella società moderna l'industria e il commercio si sono emancipati dalla tutela dello Stato e gli " stati " hanno assunto perciò un carattere nuovo, fondamentalmente diverso da quello che avevano nel Medio Evo. Essi formano corporazioni di interessi privati, nelle quali si esprime la volontà della borghesia di partecipare alla legislazione, ma unicamente allo scopo di difendere i suoi interessi particolari.[256]

Poiché gli " stati," in questo modo, hanno assunto un carattere politico, del resto assai diverso da quello che avevano nel Medio Evo, Hegel pensa che essi almeno parzialmente rappresentino l'interesse generale. È un suo merito l'aver visto bene l'opposizione fondamentale tra la società civile e lo Stato politico, l'una rappresentante la sfera

[254] *Ibid.*, p. 111: "Soltanto la Rivoluzione francese condusse a termine la trasformazione delle classi *politiche* in *sociali*, ovvero fece delle *differenze di classe* della società civile soltanto delle differenze *sociali*, delle differenze della vita privata, che sono senza significato nella vita politica. Fu con ciò compiuta la separazione di vita politica e di società civile." [MEGA, vol. cit., p. 497.]

[255] *Ibid.*, p. 113: "L'attuale società civile è il principio realizzato dell'*individualismo*; l'esistenza individuale è lo scopo ultimo: attività, lavoro, contenuto, ecc. sono *soltanto* dei mezzi." [MEGA, vol. cit., p. 493.]

[256] *Ibid.*, pp. 157-158: "Lo Stato esiste *soltanto* come *Stato politico*. La totalità dello Stato politico è il *potere legislativo*. Prender parte al potere legislativo è, quindi, prender parte allo Stato politico; è manifestare e realizzare la propria *esistenza* come *membro* dello *Stato politico*, come *membro dello Stato*. Dunque il voler prender parte *tutti singolarmente* al potere legislativo non è altro che il voler *tutti* essere dei reali (attivi) *membri dello Stato*, o darsi una esistenza *politica*, o manifestare e effettuare la propria esistenza in quanto *politica*. Abbiamo inoltre visto che l'elemento di classe è la *società civile* in quanto potere legislativo, in quanto sua propria *esistenza politica*. Che, dunque, la società civile penetri *in massa, tutta intera* se possibile nel potere *legislativo*, che la reale società civile voglia sostituirsi alla *fittizia* società civile del potere legislativo, ciò non è che la tendenza della società civile a darsi esistenza *politica*, o a fare dell'*esistenza politica* la propria esistenza reale." [MEGA, vol. cit., p. 541.]

Ibid., p. 90: "Inoltre, per quel che concerne il sentimento, il *volere*, delle classi, esso è sospetto, ché le classi derivano dal punto di vista privato e dai privati interessi. In verità è l'interesse privato il loro affare generale, e non l'affare generale il loro interesse privato." [MEGA, vol. cit., p. 476.]

degli interessi particolari, l'altro la sfera degli interessi generali,[257] ma, per superare questa opposizione — esprimentesi nella separazione tra il *bourgeois* membro della società e il *citoyen* membro dello Stato, — e per rimediare ai pericoli che essa comporta, Hegel ha tentato di stabilire un legame fra di loro per mezzo degli " stati," concepiti come organismi intermediari tra lo Stato e la società.[258]

Questo tentativo, afferma Marx, di riunire lo Stato politico e la società civile, dopo averli opposti l'uno all'altra, facendo degli " stati," in qualche modo, una loro sintesi, il termine medio tra gli interessi particolari e l'interesse generale, è destinato necessariamente a fallire.

Gli " stati," nel significato moderno della parola, non rappresentano infatti l'interesse generale, essi sono invece parte integrante della società civile, di cui esprimono l'intima contraddizione.[259]

La società civile, fondamentalmente opposta allo Stato, d'altra parte, in quanto sfera degli interessi privati, non può costituire un organismo politico rappresentativo dell'interesse generale.[260]

[257] *Ibid.*, p. 103: "[Hegel] ha presupposto la *separazione* della società civile dallo Stato politico (uno stato di cose moderno) e l'ha sviluppata come *momento necessario* dell'idea, come assoluta verità razionale. Ha rappresentato lo Stato politico nella sua *moderna* forma, della *separazione* dei diversi poteri... Ha opposto l'universale in sé e per sé dello Stato al particolare interesse e al bisogno della società civile. In una parola, egli espone dovunque il *conflitto* di società civile e Stato." [MEGA, vol. cit., p. 489.]

[258] *Ibid.*, p. 103: "Hegel oppone la società civile come *classe privata* allo Stato politico... D'altra parte, Hegel vuole:

1) non far apparire la società civile, nel suo autocostituirsi quale elemento legislativo, né come massa, massa indivisa, né come una moltitudine decomposta nei suoi atomi: egli non vuole *nessuna* separazione *della vita civile dalla vita politica*;

2) dimenticare che si tratta di un rapporto di riflessione, e fare le classi civili, come tali, classi politiche, ma ancora soltanto secondo l'aspetto del potere legislativo, cosí che la loro stessa attività sia la prova della separazione." [MEGA, vol. cit., p. 489.]

[259] *Ibid.*, p. 95: "Le *classi* sono la *posizione della contraddizione* di Stato e società civile nello Stato. Nello stesso tempo esse sono le *pretese della soluzione* di questa contraddizione." [MEGA, vol. cit., p. 481.]

Ibid., p. 126. [MEGA, vol. cit., p. 511.]

[260] *Ibid.*, p. 107: "*La società civile* è la *classe privata* o... la *classe privata* è l'immediato, essenziale e concreto stato della società civile. Solo nell'elemento di classe del potere legislativo essa società 'attinge significato e attività politici.' È, questo, qualcosa di nuovo che le si aggiunge, una *particolare* funzione, ché precisamente il suo carattere di *Stato privato* esprime la sua *opposizione* al significato e all'attività politici, la privazione del carattere politico, cioè che la società civile in sé e per sé è *senza* significato e attività politici. Lo *stato privato* è lo stato della società civile, o la società civile è lo *stato privato*... La società civile o la classe privata non ha ciò come sua determinazione; la sua attività essenziale non ha la determinazione di avere come

Questa sintesi dello Stato e della società, che contraddice la sua stessa concezione della loro radicale opposizione, d'altra parte comporta necessariamente delle assurdità, giacché per realizzarla Hegel adopera delle istituzioni antiche con un carattere assolutamente diverso dalle istituzioni moderne.[261]

Questa sintesi infine contraddice la concezione del movimento dialettico, che esclude i compromessi tra gli estremi e può avvenire soltanto con la radicalizzazione dei contrari.[262]

Marx, prendendo la stessa posizione rivoluzionaria già assunta nella sua tesi,[263] rifiutava la concezione di una evoluzione lenta e continua, che implicava il compromesso fra gli estremi ed a essa contrapponeva la necessità di uno sviluppo rivoluzionario.[264]

L'opposizione stabilita da Hegel tra lo Stato e la società, diceva Marx, è del resto falsa, giacché il vero Stato non si distingue dalla vita stessa dell'uomo concepito nella sua universalità.

Poiché Hegel non considera lo Stato una espressione dell'universale concreto e l'uomo come vero soggetto di questo universale, nello Stato non vede la manifestazione della vita collettiva, della volontà popolare, bensí un universale astratto, separato dalla vita sociale, dalla vita collettiva.[265] Perciò egli può opporlo alla società, sotto la forma

fine l'universale... Lo stato della società civile *non* è alcun stato politico." [MEGA, vol. cit., pp. 492-493.]

[261] *Ibid.*, p. 115: "Il medesimo soggetto è qui preso in differenti *significati*, ma il significato non è la sua determinazione, bensí una determinazione *allegorica*, interpolata... È la maniera *acritica, mistica*, di *interpretare* un'*antiquata concezione del mondo* nel senso di una moderna, onde la prima diventa nient'altro che qualcosa di infelicemente ibrido, in cui la forma inganna il significato, e il significato la forma." [MEGA, vol. cit., p. 500.]

[262] *Ibid.*, p. 117: "Hegel concepisce in genere la *deduzione* come medio: cioè come un *mixtum compositum*. Si può dire che nel suo sviluppo del sillogismo della ragione tutta la trascendenza e il mistico dualismo del suo sistema pervengono a manifestarsi. Il medio è il ferro di legno, è l'opposizione dissimulata di universalità e singolarità." [MEGA, vol. cit., p. 502.]

Ibid., p. 121: "Estremi reali non possono mediarsi fra loro, proprio perché sono reali estremi. Ma neanche abbisognano di alcuna mediazione, ché sono di opposta natura. Non hanno niente di comune l'uno con l'altro, non si richiedono l'un l'altro, non si integrano l'un l'altro." [MEGA, vol. cit., p. 506.]

[263] MEGA, I, vol. I^1, p. 132.

[264] K. MARX, *Opere filosofiche giovanili* cit., p. 80. [MEGA, vol. cit., p. 467.]

[265] *Ibid.*, p. 37: "È il dualismo per cui Hegel non considera l'universale come l'effettiva essenza del reale-finito, cioè dell'esistente e determinato; ossia non considera l'ente reale come il *vero soggetto* dell'infinito." [MEGA, vol. cit., p. 427.]

M. HESS, *Filosofia dell'azione* cit., p. 44: "L'essenza della religione e della politica è che esse alienano la vita reale, la vita degli individui in una astrazione, in

di Stato politico, come un organismo rispondente, almeno teoricamente, alle esigenze poste dalla realizzazione dell'essenza umana, della vita collettiva.

Questa opposizione tra Stato politico e società civile che è al fondo del sistema di Hegel, è contraria alla vera nozione di Stato, che, in quanto espressione della vita collettiva, non può essere una sfera particolare, opposta alla società. Nel vero Stato, infatti, la vita dell'individuo si confonde con quella della collettività, la sfera degli interessi privati con la sfera dell'interesse generale, di guisa che esso incarna l'universale in modo non astratto bensí concreto. L'opposizione, che Hegel stabilisce tra Stato politico e società civile, non è altro che il riflesso delle contraddizioni inerenti a tale società,[266] che comportano, a causa dell'opposizione fra interessi privati e interesse generale, una separazione tra Stato e società.

Questa opposizione del resto è piú apparente che reale, giacché ambedue hanno come fondamento e come contenuto la proprietà privata. Quest'ultima infatti costituisce la sostanza sia della società civile che dello Stato politico, il cui ruolo essenziale è di difenderne gli interessi e i diritti mediante tutti i suoi organismi giuridici e politici.

Il sistema di Hegel non fa altro che tradurre e idealizzare l'importanza fondamentale della proprietà privata nella costituzione della società civile e dello Stato politico. Nonostante il primato che egli, in linea di principio, attribuisce all'interesse generale, nel suo sistema predomina l'interesse privato, proprio per la funzione capitale da lui attribuita allla proprietà privata. Infatti quest'ultima è in Hegel, oltre che l'elemento costitutivo della personalità umana, il fondamento e la sostanza della società civile e dello Stato politico[267] e ciò che Hegel celebra sotto il nome di eticità, di fatto non è altro che la religione della proprietà privata.[268]

un 'universale' che non ha né realtà né esistenza al di fuori di loro."

Ibid., pp. 47-48: "Lo Stato, individualità astratta nella forma della monarchia, è diventato una universalità astratta nella Rivoluzione, che ha portato il trionfo dell'egoismo con lo scatenarsi della concorrenza."

[266] K. Marx, *Opere filosofiche giovanili* cit., pp. 124-125. [Mega, I, vol. I¹, pp. 509-510.]

[267] *Ibid.*, p. 133: "La costituzione politica al suo apice è, dunque, la costituzione della proprietà privata. Il piú alto sentimento politico è il sentimento della proprietà privata." [Mega, vol. cit., p. 518.]

[268] *Ibid.*, p. 144: "L'indipendenza, l'autonomia, nello Stato politico... è la

Il fondo della filosofia del diritto hegeliana è la difesa della proprietà privata; in essa Hegel giustifica sia la proprietà feudale che la proprietà borghese, il che del resto, come nota Marx, non avviene senza contraddizioni. La persistenza della proprietà feudale, infatti, non può essere messa d'accordo con lo sviluppo del regime borghese, fondato sulla libertà del commercio e dell'industria, esclusa dal regime feudale.[269]

Nel suo sistema lo Stato politico e la società civile, ambedue fondati sulla proprietà privata, sono diretti in egual misura contro il popolo, che ne è escluso, e gli "stati," che dovrebbero avere la missione di difendere gli interessi del popolo contro il potere arbitrario del monarca, non sono, essi stessi, altro che difensori della proprietà privata, di modo che l'apologia dello Stato, coronamento della dottrina di Hegel, non è altro che una apologia della proprietà privata.[270]

Hegel, che innanzi tutto con la monarchia prussiana vuole giustificare il regime feudale, che ne è la base economica e sociale, attribuisce una importanza particolare alla proprietà fondiaria, cui assegna un ruolo politico e sociale preminente, difendendo cosí gli interessi del feudalesimo reazionario contro la borghesia progressista. Ciò si vede in particolare nella sua apologia dei maggioraschi, forma di proprietà fondiaria inalienabile, indipendente dalla società e dallo Stato, nella quale l'essenza della proprietà privata si manifesta pienamente.[271]

proprietà privata che al suo apice appare come proprietà fondiaria inalienabile. L'indipendenza politica non procede, dunque, *ex proprio sinu* dallo Stato politico; essa non è affatto un dono dello Stato politico ai suoi membri, non è lo spirito che anima questo; bensí i membri dello Stato politico ricevono questa loro indipendenza da un ente che non è lo Stato politico, da un ente di diritto privato astratto, dall'astratta proprietà privata. L'indipendenza politica è un accidente della proprietà privata, non la sostanza dello Stato politico... Il significato che la proprietà privata ha nello Stato politico è il suo significato essenziale, vero." [MEGA, vol. cit., p. 528.]

269 *Ibid.*, p. 48: "Là dove il commercio e la proprietà fondiaria non sono liberi, non sono ancora diventati indipendenti, non lo è neanche la costituzione politica." [MEGA, vol. cit., p. 437.]

270 *Ibid.*, p. 128. [MEGA, vol. cit., p. 513.]

271 Cfr. *Ibid.*, p. 133: "Il *maggiorasco* è meramente la manifestazione *esterna* dell'*interna* natura della *proprietà fondiaria*." [MEGA, vol. cit., p. 518.]

Ibid., pp. 134-135: "In verità il maggiorasco è una conseguenza dell'*esatta* proprietà fondiaria, è la proprietà privata pietrificata, la proprietà privata... nella piú alta autonomia e acuità del suo sviluppo... Ma qual è il *contenuto* della costituzione politica... quale ne è la sostanza? Il *maggiorasco*, il *superlativo della proprietà privata*, la *sovrana proprietà privata*. Quale potere esercita lo Stato politico sulla proprietà privata nel maggiorasco? Che *isola* questo dalla famiglia e dalla società, e lo porta alla sua *astratta indipendenza*? Qual è, dunque, il potere dello Stato politico sulla proprietà privata? Il *potere proprio della proprietà privata*, la sua essenza fatta esistenza. Che cosa resta allo Stato politico, in opposizione a quest'essenza? L'*illu-*

Poiché Hegel estendeva la sua apologia della proprietà privata a tutte le sue forme, giustificando cosí il regime assolutistico e feudale e in pari tempo la società borghese, Marx, analizzando il carattere, la funzione e gli effetti della proprietà privata, fu indotto a passare dalla critica della monarchia prussiana alla critica della società borghese.

Mentre nei suoi articoli della *Gazzetta renana*, in particolare quello sui furti forestali, si era limitato a denunciare gli eccessi della proprietà privata e a chiedere che lo Stato non le desse una posizione privilegiata, adesso la condanna in se stessa, come sorgente delle manchevolezze sostanziali della società borghese e dello Stato politico e ne chiede la abolizione radicale.

Specialmente nella proprietà privata, Marx vede la ragione della separazione tra Stato e società. Il regime della proprietà privata, impedendo con la concorrenza agli uomini di condurre nella società una vita collettiva, conforme alla loro vera natura, provoca la formazione dello Stato politico, che, almeno teoricamente, corrisponde con il suo carattere di universalità alle esigenze della vita collettiva.

Questa opposizione tra società civile e Stato politico comporta la separazione tra il *bourgeois,* membro della società, e il cittadino, membro dello Stato. Mentre l'uomo, in quanto *bourgeois*, conduce la sua esistenza reale e concreta nella società, in quanto cittadino appare nello Stato politico, dove è distaccato dalla società, vale a dire dalla sua realtà empirica, come un essere privo della sua essenza.[272]

Tra Stato politico e società civile si genera cosí un antagonismo, analogo a quello che è determinato sul piano religioso dalla separazione tra il cielo e la terra, tra la vita celeste e la vita terrena. Cosí come in campo religioso l'uomo conduce nel cielo una vita conforme

sione di esser determinante là dove è determinato. Esso spezza, è vero, *la volontà della famiglia* e *della società*, ma *soltanto per conferire esistenza alla volontà della proprietà privata che è senza famiglia e senza società*, e riconoscere quest'esistenza come l'esistenza suprema dello Stato politico, come l'esistenza etica suprema." [MEGA, vol. cit., p. 519.]

[272] *Ibid.*, pp. 108-109: "Società civile e Stato sono separati. Dunque, cittadino dello Stato e cittadino semplice, membro della società civile, sono anch'essi separati... Per comportarsi, dunque, come *reale cittadino dello Stato*, e attingere significato e attività politici, esso è costretto a uscir fuori dalla sua realtà civile, ad astrarsi da essa... La separazione della società civile dallo Stato politico, appare necessariamente come una separazione del cittadino *politico*, del cittadino dello Stato, dalla società civile, dalla sua propria effettiva empirica realtà, ché in quanto idealista dello Stato esso è un *tutt'altro ente*, diverso dalla sua realtà, distinto, opposto." [MEGA, vol. cit., pp. 494-495.]

alla sua vera natura, ma in modo immaginario ed illusorio, in quanto cittadino conduce una esistenza analoga nello Stato.[273]

Partendo da questa analisi della società borghese e dello Stato politico, Marx oppone sia al conservatorismo hegeliano, sia al liberalismo borghese, — ambedue fondati sulla difesa della proprietà privata, — la sua concezione della democrazia, che egli intende non in senso borghese ma socialisteggiante, vedendo in essa l'espressione della volontà e della sovranità popolare, sia sul piano politico che su quello sociale.[274]

Nella sua critica allo Stato politico, diretta congiuntamente contro lo Stato hegeliano e contro lo Stato liberale, Marx trae ispirazione dalle numerose critiche fatte allo Stato liberale dai socialisti, che avevano dimostrato la sua incapacità a risolvere la questione sociale, in particolare dalle critiche di Hess, che aveva sottolineato i difetti comuni a tutte le costituzioni che non si fondino sulla sovranità popolare.[275]

[273] *Ibid.*, p. 48: "Il piú difficile era di formare lo Stato politico, la costituzione, dai diversi momenti della vita del popolo. La costituzione si sviluppò come la ragione universale di fronte alle altre sfere, come un aldilà delle medesime... La *costituzione politica* fu sino ad ora la *sfera religiosa*, la *religione* della vita del popolo, il cielo della sua universalità rispetto all'*esistenza terrestre* della sua realtà. La sfera politica fu la sola sfera politica nello Stato, l'unica sfera in cui il contenuto fu generico come la forma, fu il vero universale, ma al contempo in tal modo che, con l'opporsi di questa sfera alle altre, il suo contenuto divenne anch'esso un contenuto formale e particolare." [MEGA, vol. cit., p. 436.]

Ibid., p. 144. [MEGA, vol. cit., p. 528.]

[274] *Ibid.*, p. 44: "Sovranità del monarca o del popolo, ecco la questione... Si può anche parlare di una sovranità popolare, *in antitesi alla sovranità esistente nel monarca*. Ma allora non si tratta di *una e medesima sovranità*, derivata da due parti, bensí di due *del tutto opposte nozioni della sovranità*, di cui una è tale che può realizzarsi soltanto in un *monarca*, e l'altra tale che lo può soltanto in un *popolo*." [MEGA, vol. cit., p. 433.]

Ibid., p. 45-46: "La democrazia è l'*enigma* risolto di tutte le costituzioni. Quivi la costituzione è non solo *in sé* secondo l'essenza, ma secondo l'*esistenza*, secondo la realtà, e ricondotta continuamente al suo reale fondamento, all'*uomo reale*, al *popolo reale*, e posta come opera *propria* di esso. La costituzione appare per quel che è, libero prodotto dell'uomo." [MEGA, vol. cit., p. 434.]

Ibid., p. 46: "Cosí la democrazia è l'*essenza di ogni costituzione politica*, l'uomo socializzato..." [MEGA, vol. cit., p. 435.]

[275] ZLOCISTI, *Moses Hess. Sozialistische Aufsätze* cit., p. 75, *Socialismo e comunismo*: "Lo Stato costituzionale deve dare la sovranità al popolo, ma, poiché bisogna garantire ad esso la libertà personale astratta, la proprietà, lo Stato deve in quanto costituisce l'unità, la generalità astratta degli individui, porsi al di sopra di loro e opporsi a loro. Di qui sorge la contraddizione che fa sí che il popolo volendo essere padrone di se stesso si divide in governanti e governati, in padroni e servitori. Il diritto di legiferare che dovrebbe spettare al popolo intero è esercitato soltanto da quella parte di esso che sa impadronirsi del potere con la forza e l'astuzia. Lo Stato

Hegel considera lo Stato non nella sua universalità concreta comprendente in sé la vita del popolo, bensí nella sua universalità astratta in quanto Stato politico, e perciò lo riduce alla costituzione.

La costituzione invece non è l'essenza dello Stato ma soltanto la sua forma esteriore.[276] La prova ne è che Stati, i quali hanno come contenuto reale lo stesso ordinamento sociale fondato sulla proprietà privata, possono avere costituzioni diversissime come per esempio gli Stati Uniti che hanno una costituzione liberale e la Prussia, che è una monarchia.[277]

Nonostante le differenti costituzioni, gli Stati politici hanno in comune la caratteristica di costituire organismi separati dalla società civile e di rappresentare, di fronte ad essa, l'interesse generale, sia pure in forma illusoria.[278]

Lungi dall'incarnare effettivamente l'essenza reale degli uomini, lo Stato politico costituisce, in tutte le sue forme, un organismo estraneo all'uomo, che conduce la sua esistenza reale nella società. Per abolire questo dualismo, questa separazione tra Stato e società, non basta mutare la forma statale con riforme politiche, sostituire la monarchia assoluta con la monarchia costituzionale o quest'ultima con la repubblica, giacché la lotta fra queste forme diverse rimane una lotta nel quadro dello Stato astratto, opposto alla società.

Ciò vale per tutte le forme politiche di Stato. La monarchia costituzionale, pur segnando un progresso sulla monarchia assoluta, che è la forma compiuta dell'alienazione, non libera l'uomo dall'aliena-

costituzionale, cosí come esiste nell'America del Nord dalla seconda metà del XVIII secolo e in parte in Europa dopo la rivoluzione francese, rappresenta un progresso rispetto allo stato feudale, teocratico e dispotico... Ma in linea di principio la forma di governo ha poca importanza, giacché tutte sono in sé opposte alla libertà e all'eguaglianza assolute e in ogni governo, dal dispotismo alla repubblica, dalla monarchia ereditaria al governo elettivo uscito dalla maggioranza dei voti, permangono il dominio e la servitú."

[276] *Ibid.*, p. 478: "Lo Stato costituzionale è quello in cui l'interesse dello Stato, in quanto vero interesse del popolo, non esiste che in maniera formale."

[277] K. Marx, *Opere filosofiche giovanili* cit., p. 47: "La proprietà etc., in breve tutto il contenuto del diritto e dello Stato, è, con poche modificazioni, il medesimo nell'America del Nord che in Prussia. Là la *repubblica* è dunque una semplice *forma* politica come è qui la monarchia: il contenuto dello Stato si trova al di fuori di queste costituzioni." [Mega, vol. cit., p. 436.]

[278] *Ibid.*, p. 90: "Negli Stati moderni, come nella filosofia del diritto di Hegel, la *realtà cosciente, verace*, degli *affari generali* è *soltanto formale*, o *soltanto il formale è reale affare generale*." [Mega, vol. cit., p. 476.]

zione.[279] E anche la repubblica, che a sua volta è un progresso rispetto alla monarchia, esprime la volontà del popolo soltanto in modo formale, in forma politica, limitata alla sfera immaginaria di un interesse generale separato dagli interessi particolari.[280]

Le riforme costituzionali non modificano né l'essenza dello Stato politico, né l'essenza della società civile e lasciano sussistere il loro antagonismo.

Giacché lo Stato politico non esprime realmente la volontà e la sovranità popolare, ha, di necessità, un carattere antidemocratico ed infatti non serve ad altro che a mantenere il popolo nell'asservimento, di modo che le sue varie forme non si distinguono in modo profondo le une dalle altre.

Soltanto la "vera" democrazia, vale a dire la democrazia non semplicemente formale, ma reale, permette di abolire l'antagonismo tra Stato e società, tra vita privata e vita pubblica. Infatti nella "vera" democrazia gli affari pubblici non si distinguono dagli affari privati, lo Stato perciò, avendo come contenuto reale la vita stessa del popolo, si confonde con la società, poiché in esso si realizza l'unione dell'interesse generale e dell'interesse particolare, della vita politica e della vita sociale. "Tutte le altre *formazioni politiche* sono una certa, determinata, *particolare forma di Stato*. Nella democrazia il principio *formale* è al tempo stesso il principio *materiale*. Essa è, dunque, primieramente la vera unità dell'universale e del particolare. Nella monarchia, ad es., o nella repubblica come forma semplicemente particolare di Stato, l'uomo politico ha la sua peculiare esistenza accanto all'uomo non politico, all'uomo privato. La proprietà, il contratto, il matrimonio, la società civile appaiono qui... come dei modi di esistenza particolari accanto allo Stato *politico*, come il *contenuto*, di cui lo *Stato politico* è la relativa *forma organizzatrice*... Nella democrazia lo Stato politico, in quanto esso si pone accanto a questo contenuto e se ne distingue, è anch'esso solo un *particolare* contenuto, come un particolare *modo di esistere* del popolo. Nella monarchia, ad es., la costituzione politica, questo particolare, ha il significato dell'*universale*, che domina e determina tutto il particolare. Nella democrazia lo Stato, in quanto partico-

[279] *Ibid.*, p. 106: "La costituzione rappresentativa è un progresso certo, poiché essa è l'espressione *aperta, non falsificata, conseguente*, delle *condizioni moderne dello Stato*. Essa è la *contraddizione smascherata*." [MEGA, vol. cit., p. 492.]

[280] *Ibid.*, p. 47: "Il conflitto tra monarchia e repubblica è esso medesimo ancora un conflitto all'interno dello Stato astratto." [MEGA, vol. cit., p. 436.]

lare, è *soltanto* particolare, e in quanto universale è l'universale reale, cioè niente di determinato che sia distinto dall'altro contenuto... In tutti gli altri Stati che differiscono dalla democrazia, lo ***Stato***, la ***legge***, la ***costituzione***, dominano senza dominare realmente, cioè senza penetrare materialmente, il contenuto delle restanti sfere non politiche. Nella democrazia, la costituzione, la legge, lo Stato stesso, sono semplicemente un'autodeterminazione del popolo, un contenuto determinato del popolo, per quanto esso contenuto è costituzione politica... Nella democrazia, lo Stato astratto ha cessato di essere il momento dominante." [281]

Poiché la democrazia, che riunisce armonicamente in sé tutti i modi di vita degli uomini costituisce un universale non astratto, come lo Stato politico, bensí concreto, l'individuo in essa non si distingue dalla specie, dalla collettività, e con ciò stesso, può in essa realizzare pienamente la propria personalità.[282] La separazione tra società e Stato, individuo e collettività, è cosí abolita e lo Stato politico, distinto dalla società, diventa perciò un organismo inutile, superfluo, che deve essere abolito.[283]

Nella " vera " democrazia, il popolo invece di essere escluso dallo Stato ne costituisce l'essenza, perciò essa è perfetta soltanto se esiste per tutto il popolo, che deve avervi una funzione preminente, il che implica l'abolizione di ogni forma di asservimento, in particolare dell'asservimento della classe lavoratrice, praticamente esclusa da ogni partecipazione reale alla direzione dello Stato.

La forma statale della " vera " democrazia è la repubblica, ma essa non ha, come nella democrazia borghese, un carattere formale, giacché la vita politica si confonde con la vita sociale, lo Stato con la società.[284]

La realizzazione della " vera " democrazia esige una trasforma-

[281] *Ibid.*, pp. 46-47. [MEGA, vol. cit., pp. 435-436].

[282] *Ibid.*, p. 42: " Ma la persona è l'*idea reale* della personalità, nella sua esistenza di specie, solo nelle *persone*." [MEGA, vol. cit., p. 431.]

Cfr. anche *ibid.*, pp. 58-59. [MEGA, vol. cit., pp. 446-447.]

[283] *Ibid.*, p. 47: " I francesi moderni hanno inteso questo cosí: che nella vera democrazia lo *Stato politico perisca*. Il che è giusto, nel senso che esso, quale Stato politico, quale costituzione, non vale piú per il tutto." [MEGA, vol. cit., p. 435.]

[284] *Ibid.*, p. 47: " La repubblica politica è la democrazia all'interno della forma politica astratta. L'astratta forma politica della democrazia è quindi la repubblica: ma qui essa cessa di essere la costituzione *semplicemente politica*." [MEGA, vol. cit., p. 436.]

zione radicale dello Stato e della società, che debbono ambedue assumere come contenuto reale la vita della specie, la vita collettiva.

Poiché non scorgeva ancora la funzione della lotta di classe e della rivoluzione proletaria nella trasformazione politica e sociale, Marx era necessariamente indotto a ritenere che la trasformazione della società civile e dello Stato politico e l'instaurazione della " vera " democrazia dovessero avvenire non mediante una rivoluzione proletaria, il che spiega perché i mezzi da lui considerati per realizzare questa trasformazione radicale dello Stato e della società — sostituzione della monarchia con la repubblica, suffragio universale [285] — in realtà non superassero i mezzi propugnati dal radicalismo democratico borghese.

Tuttavia, siccome poneva come fine da raggiungere la " vera " democrazia, vale a dire uno Stato razionale nel quale gli interessi particolari si confondono con l'interesse generale e che, a differenza della democrazia borghese, è fondato non sulla proprietà privata — con le aspirazioni individualistiche ed egoistiche che essa genera, — ma sulla vita collettiva, era indotto dalla critica della proprietà privata, concepita come negazione della vita collettiva, a orientarsi verso il comunismo.

Senza peraltro giungere ad una chiara nozione della lotta di classe e della azione rivoluzionaria del proletariato nello sviluppo storico, Marx infatti cominciava a vedere che le differenziazioni di classe sono determinate dal regime della proprietà privata. Perciò sottolineava che l'esclusione dalla proprietà faceva del proletariato non un componente ma uno strumento della società civile. Il proletariato, la classe sociale caratterizzata dall'assenza di proprietà e dal lavoro immediato, era per Marx non tanto uno " stato " della società civile, quanto la base su cui si fondavano e agivano le classi di tale società.[286]

D'altra parte, egli notava che la lotta tra poveri e ricchi aveva sempre costituito un elemento importante della storia e che la sua importanza si era fatta sentire in modo particolare già nella storia di Roma.[287]

Egli faceva altresí risaltare la funzione avuta dagli interessi privati nella formazione e nell'azione dei partiti politici; mostrava ad

[285] *Ibid.*, pp. 160-161. [MEGA, vol. cit., p. 544.]
[286] *Ibid.*, pp. 112-113. [MEGA, vol. cit., p. 498.]
[287] *Ibid.*, p. 148: "Nella loro [dei Romani] stessa storia compare la lotta tra poveri e ricchi (patrizi e plebei) etc." [MEGA, vol. cit., p. 532.]

esempio che la camera dei Lord e la camera dei Comuni in Inghilterra avevano, come caratteristica essenziale, il fatto di difendere interessi economici e sociali differenti, e arrivava cosí a concezioni molto vicine a quelle di Engels.[288]

I suoi progressi sul piano rivoluzionario erano accompagnati, sul piano ideologico, da un superamento dell'idealismo mediante l'allargamento e l'approfondimento della sua concezione della storia, che lo orientava verso una nuova concezione materialistica, di carattere storico e dialettico, rispondente agli interessi di classe non piú della borghesia ma del proletariato.

La sua filosofia militante, fondata sull'unione sempre piú stretta della teoria e della pratica per la trasformazione radicale della società e dello Stato — che gli faceva ricercare nella pratica, nell'azione rivoluzionaria la soluzione dei suoi problemi — lo portava infatti, a causa della posizione sempre piú antiidealistica ed antimetafisica che andava assumendo, verso un materialismo fondato sull'analisi dei rapporti sociali.[289] La critica della filosofia del diritto di Hegel fu cosí la prima grande tappa dell'elaborazione del materialismo storico, base teorica sulla quale si sarebbe poi sviluppata la sua dottrina rivoluzionaria proletaria.

Prendendo da Hegel la sua concezione dello sviluppo dialettico della storia secondo leggi oggettive, Marx utilizzava questa concezione dal punto di vista dell'azione rivoluzionaria e lo poteva fare soltanto respingendo l'idealismo hegeliano, e, in modo piú generale, la filosofia speculativa.

Come Hegel, egli inseriva lo sviluppo dell'uomo in quello della storia, ma mostrava che, invece di essere l'espressione del movimento dell'idea, tale sviluppo è determinato dall'attività politica e sociale. Si rendeva conto della funzione che in questo sviluppo hanno i rapporti tra la proprietà privata e l'organizzazione della società e dello Stato e perciò cominciava a pensare che il movimento storico si confonde con lo sviluppo sociale, determinato dalle contraddizioni generate dal regime della proprietà privata.

Questo rifiuto dell'idealismo, che indusse Marx a sostituire alla dialettica idealistica una dialettica materialistica, determinò un rovesciamento completo dell'hegelismo, che si tradusse in una concezione

[288] *Ibid.*, pp. 150-151. [MEGA, vol. cit., pp. 534-535.]
[289] *Ibid.*, pp. 124-125. [MEGA, vol. cit., p. 510.]

diametralmente opposta dell'individuo, della società e dello Stato e, piú in generale, dei problemi sociali.

Innanzi tutto Marx si distaccava in modo radicale da Hegel nella sua concezione dell'individuo, come abbiamo visto sopra. Mentre Hegel opponeva l'individuo allo Stato, egli riteneva che l'individuo esista veramente soltanto nelle sue relazioni con gli altri individui, nei suoi rapporti sociali che sono l'essenza dello Stato e perciò non è possibile opporre lo Stato agli individui: " Hegel concepisce gli affari e le attività statali astrattamente per sé e come loro contrario l'individualità particolare. Ma egli dimentica che l'individualità particolare è umana e che gli affari e le attività statali sono funzioni umane; egli dimentica che l'essenza della ' personalità particolare ' non è la sua barba, il suo sangue, il suo fisico astratto, ma bensí la sua *qualità sociale*, e che gli affari statali etc. non sono nient'altro che modi di esistenza e attività delle qualità sociali degli uomini. S'intende dunque che gli individui, in quanto rappresentanti degli affari e poteri statali, sono riguardati secondo la loro qualità sociale e non secondo quella privata... La persona è l'*idea reale* della personalità, nella sua esistenza di specie, solo *nelle persone*." [289 bis]

Da questa falsa concezione dell'individuo secondo Marx derivava la falsa concezione hegeliana dello Stato. L'individuo, che in sé riunisce l'universale e il particolare, costituisce la base dello Stato, il quale, ben lungi dal rappresentare rispetto e di contro all'individuo l'universale, non è altro che l'espressione concreta dell'universalità realizzata in ogni individuo.[290]

Questa concezione dell'individuo, che mediante l'unione del particolare e dell'universale entro se stesso costituisce il contenuto reale dello Stato, portava Marx anche a considerare l'individuo come il vero soggetto della storia e per questo egli respingeva la maniera idealistica, propria di Hegel, di porre e risolvere i problemi storici essenziali, in particolare quello della libertà.

Invece di considerare la storia come il prodotto di una dialettica

[289 bis] *Ibid.*, pp. 34-42. [Mega, vol. cit., pp. 423-431.] È visibile qui la differenza tra Marx e gli esistenzialisti nella loro concezione dell'individuo. Invece di concepire l'individuo come essere isolato esistente in sé, Marx lo considera nella sua qualità sociale incarnante con la sua attività la vita collettiva e con ciò stesso l'universale.

[290] *Ibid.*, p. 37: " È il dualismo per cui Hegel non considera l'universale come l'effettiva essenza del reale-finito, cioè dell'esistente e determinato; ossia non considera l'ente reale come il *vero soggetto* dell'infinito." [Mega, vol. cit., p. 427.]

interna dell'idea, nel corso della quale la libertà e la necessità sono per cosí dire predestinate nelle loro determinazioni e la libertà è sottomessa alla necessità,[291] bisogna indicare, diceva Marx, il ruolo attivo degli uomini nel realizzare la libertà e la loro azione determinante nel cammino della storia.[292]

Cosí Marx poneva in primo piano l'azione rivoluzionaria degli uomini e quindi respingeva la concezione hegeliana di uno sviluppo storico, lento e continuo, risultante da un compromesso tra le forze opposte, che è contrario al movimento dialettico generato dalla radicalizzazione dei contrari, che avviene attraverso le crisi e le rivoluzioni, dovute a questa radicalizzazione.[293]

Questa concezione dello sviluppo storico, che cominciava a farsi strada in Marx, gli faceva superare sia l'idealismo hegeliano che il materialismo di Feuerbach.

Cosí come di Hegel conservava, superandoli, gli elementi progressivi della sua dottrina, in particolare la concezione dello sviluppo dialettico della storia, da Feuerbach, parimenti superandolo, prendeva, oltre che il principio materialistico che poneva il primato della realtà oggettiva indipendente dalla coscienza, la concezione dell'alienazione, come elemento fondamentale di tutte le piaghe sociali.[294]

La concezione del materialismo storico e dialettico, cui egli giunse e che risultava non da una sintesi, da una fusione degli elementi fondamentali dello hegelismo e della filosofia di Feuerbach, bensí dal loro duplice superamento, era fondamentalmente determinata dalla sua con-

[291] *Ibid.*, p. 225: " I diversi poteri non sono dunque determinati dalla loro ' propria natura,' ma da una natura estranea. Parimente la *necessità* non è attinta dalla loro propria essenza, né ancor meno criticamente dimostrata. La sua sorte è piuttosto predestinata dalla 'natura del concetto'... " [MEGA, vol. cit., p. 415.] *Ibid.*, pp. 79-80: " Hegel vuole ovunque rappresentare lo Stato come la realizzazione dello spirito libero, ma *re vera* egli scioglie tutte le difficili collisioni con una necessità naturale, che è in opposizione alla libertà." [MEGA, vol. cit., p. 467.]

[292] *Ibid.*, p. 81: " Posta rettamente, la questione significa soltanto: ha il popolo il diritto di darsi una nuova costituzione? La risposta non può non essere incondizionatamente affermativa, poiché la costituzione, appena cessa di essere l'espressione reale della volontà popolare, diviene un'illusione pratica." [MEGA, vol. cit., p. 468.]

[293] *Ibid.*, p. 80. [MEGA, vol. cit., p. 467.]

[294] L'influenza di Feuerbach è visibile ovunque nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*; necessità di rovesciare il rapporto idealistico tra il soggetto e il predicato per giungere alla verità (pp. 16-18 e 20-21), denuncia del processo mistificatorio che dell'elemento creatore fa il prodotto di ciò che esso crea (p. 59), necessità di considerare l'uomo nella sua realtà concreta, sensibile, invece di ridurlo a una astrazione (pp. 57-58), ecc.

cezione democratica rivoluzionaria. Feuerbach, che rimaneva attaccato al principio della proprietà privata, base della società borghese, non poteva superare l'idealismo con un materialismo conseguente, che si estendesse a tutte le sfere della vita umana e corrispondesse all'ideologia rivoluzionaria del proletariato. Per questa ragione egli, nel risolvere le questioni sociali che gli si ponevano, era indotto a mistificare le relazioni umane con una idealizzazione dell'uomo e della natura e ciò gli faceva respingere, oltre che l'idealismo speculativo di Hegel, anche la concezione hegeliana dello sviluppo dialettico della storia, cui sostituiva una utopia sentimentale, nella quale l'elemento regolatore dei rapporti sociali era non l'attività umana, bensí l'amore.

Marx pose il problema dell'alienazione sul piano politico e sociale e superò cosí questo umanesimo sentimentale. Se, in effetti, pareva ancora — almeno formalmente — che gli interessasse la realizzazione dell'essenza umana nel senso feuerbachiano della parola, questa realizzazione assumeva un senso nuovo, giacché era legata non alla trasformazione della coscienza religiosa, ma alla trasformazione dell'organizzazione politica e sociale, cui, con la sua critica alla proprietà privata, Marx dava già un senso socialisteggiante.

Analizzando sempre piú a fondo i rapporti sociali, Marx respingeva la riduzione operata da Feuerbach di questi rapporti a legami naturali, che uniscono gli uomini tra loro e con la natura, come anche la concezione della società sotto la forma generica e vaga di specie. Alla concezione antropologica di Feuerbach, di ispirazione ancora semiborghese e fondata sui rapporti tra gli individui considerati come tali, Marx sostituiva il concetto di collettività sociale, alla nozione di specie quello di società, alle relazioni naturali fra gli uomini i rapporti sociali, in parte già considerati come rapporti di classe fondati sul regime della proprietà privata e determinanti i vari modi di vita sociale.

Cosí Marx, con la sua critica della proprietà privata, rifiutava l'ideologia borghese e l'ideologia feuerbachiana e mostrava che il problema dell'alienazione non poteva essere risolto né nel quadro della società e dello Stato borghese, né dall'umanesimo di Feuerbach, perché la sua soluzione richiedeva l'abolizione dello Stato politico e della società borghese.

Tutto ciò faceva sí che Marx si ponesse in un atteggiamento antiutopistico, ispirato originariamente da Hegel,[295] che gli permetteva di

[295] HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., *Prefazione*: " La filosofia... è

superare in una certa misura il comunismo di Hess. Quest'ultimo, sulla base dell'umanesimo feuerbachiano, aveva fatto dell'egoismo una specie di attributo metafisico della società borghese, cui opponeva il comunismo come incarnazione delle tendenze altruistiche dell'umanità.

Benché questa critica fosse fatta ancora in una terminologia hegeliana e feuerbachiana — e ciò si spiega per il fatto che soltanto allora la sua concezione materialistica e comunista cominciava ad elaborarsi — Marx, con la sua posizione rivoluzionaria, le dette un senso nuovo. Per questo, quando egli parla della ragione che deve regolare gli affari dello Stato,[296] intende la ragione non nel senso idealistico hegeliano bensí come espressione del progresso rivoluzionario. Egualmente la libertà non è intesa da lui in un senso generale ed astratto ma si confonde con l'emancipazione del popolo. Quando infine adopera il concetto di specie, dà ad esso sempre il senso di collettività democratica; parlando del potere legislativo fa di esso l'espressione della volontà della collettività, della specie, associando questi due termini in uno stesso significato.[297]

Mediante questo superamento della dialettica idealistica hegeliana e dell'antropologismo di Feuerbach con una dialettica materialistica, immanente alla realtà sociale, Marx, pur senza giungere ancora a generalizzare questa concezione, vedeva già che la storia è costituita dallo sviluppo di questa dialettica.[298] Egli intravedeva, egualmente, che l'elemento determinante dei rapporti sociali è la lotta tra abbienti e nullatenenti e, senza ancora esprimerlo chiaramente, riteneva già che l'emancipazione dei nullatenenti fosse l'esigenza fondamentale della democrazia.

Tutto ciò, infine, lo portò ad una nuova concezione della natura e della funzione della filosofia, che mediante la teoria — il cui criterio è la pratica — deve tradurre i bisogni reali degli uomini e trova la

lo scandaglio del razionale... è la comprensione del presente e del reale; non la ricerca d'un al di là."

[296] K. Marx, *Opere filosofiche giovanili* cit., p. 33. [Mega, I, vol. I¹, p. 423.]

[297] *Ibid.*, p. 81. [Mega, vol. cit., p. 468.]

[298] *Ibid.*, p. 95: "La *classi* sono la *posizione della contraddizione* di Stato e società civile nello Stato. Nello stesso tempo esse sono le *pretese della soluzione* di questa contraddizione." [Mega, vol. cit., p. 481.]

Ibid., p. 124: "Il 'potere legislativo'... in *verità* è l'antinomia di *Stato politico* e *società civile*, è la *contraddizione dell'astratto Stato politico* con se stesso." [Mega, vol. cit., p. 509.]

sua espressione nella critica, il cui fine è di guidare la lotta in favore del progresso.

Questa dialettica materialistica rivoluzionaria tuttavia si presentava ancora al primo stadio della sua elaborazione; ad essa infatti mancava un elemento essenziale, la nozione chiara del ruolo della lotta di classe e dell'azione rivoluzionaria del proletariato nello sviluppo storico.

La critica della filosofia del diritto di Hegel segna in modo estremamente esatto il momento in cui Marx, ponendo il problema dell'alienazione sul piano politico e sociale, per il momento era arrivato soltanto alla soluzione della " vera " democrazia, che non concepiva ancora nettamente sul piano degli antagonismi sociali, della lotta di classe, la cui importanza era già stata sottolineata da Babeuf e Blanqui e dopo di loro da Weitling ed anche da L. von Stein.

Per di piú, è interessante notare che la parola " vero," che egli aggiungeva a democrazia, qualificava in quell'epoca le dottrine sociali che, non ponendosi sul piano della lotta di classe, si applicavano alla umanità intera, ad un'umanità socialmente indifferenziata (cfr. il comunismo " vero " di Bakunin e piú tardi il socialismo " vero " di K. Grün).

Tuttavia, poiché il principio della proprietà privata gli si presentava già nel suo antagonismo con l'instaurazione della vita collettiva, come la causa fondamentale dell'alienazione umana, e poiché come esigenza capitale egli affermava la necessità di abolire tale alienazione con una trasformazione radicale della società e dello Stato, Marx ben presto, sviluppando l'analisi delle conseguenze politiche e sociali della proprietà privata,[299] doveva giungere a vedere, nell'abolizione radicale della proprietà privata, la condizione necessaria per la trasformazione della società, e, nel proletariato, l'elemento rivoluzionario destinato a operare questa trasformazione, distruggendo la società borghese. Dopo aver inteso la " vera " democrazia come la forma razionale dello Stato, ben presto egli avrebbe visto che questo Stato razionale poteva essere soltanto opera di una rivoluzione comunista proletaria. La fase della " vera " democrazia fu superata da Marx

[299] Egli progettava di fare, subito dopo la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, una critica della concezione hegeliana della società civile; cfr. K. MARX, *Opere filosofiche giovanili* cit., p. 112. [MEGA, vol. cit., p. 497.]

con il passaggio al comunismo nei suoi articoli sugli *Annali franco-tedeschi*.

Dopo la soppressione degli *Annali tedeschi* e della *Gazzetta renana*, la Sinistra hegeliana si era divisa. La maggioranza dei Giovani Hegeliani col pretesto che né la borghesia né il popolo li avevano aiutati nella lotta contro lo Stato prussiano, si distaccò sempre piú dal movimento politico e sociale, che, a loro parere, lungi dal favorire lo sviluppo dello spirito, della coscienza universale — che per loro era l'essenziale, — lo ostacolava. In realtà essi mascheravano cosí la loro paura di impegnarsi in una azione politica, che si dimostrava sempre piú pericolosa. Nel loro isolamento e nella loro impotenza si orientarono deliberatamente, sotto la guida di B. Bauer e di Stirner, verso l'individualismo e l'anarchismo, rivendicando l'assoluta autonomia dell'individuo e condannando tutto ciò che ad essa si oppone: religione, società, Stato.

Gli altri Giovani Hegeliani, Ruge, Hess, Engels e Marx, intrapresero una via opposta. Essi respinsero il liberalismo, che sembrava loro incapace di realizzare l'emancipazione umana, pensando che tale emancipazione dovesse essere l'opera di una profonda trasformazione politica e sociale e, sotto l'influenza dell'umanesimo di Feuerbach, passarono, su un piano ancora semifilosofico, o al democratismo radicale o al comunismo.

In questo nuovo orientamento del loro pensiero e della loro azione, determinato essenzialmente dalle particolari condizioni della lotta politica e sociale in Germania, si ispirarono da principio alle *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia* e ai *Princípi della filosofia dell'avvenire* di Feuerbach; in queste opere era esposta la dottrina materialistica e la concezione sociale di Feuerbach. Egli vi dimostrava come, con un rovesciamento dei rapporti tra soggetto e predicato analogo a quello che avviene nella religione, la filosofia idealistica consideri l'uomo ed il mondo come predicati dell'idea, trasformata in soggetto creatore. Per arrivare ad una giusta concezione del mondo, diceva Feuerbach, bisogna partire non dal pensiero, ma dall'essere, non dall'idea bensí dall'uomo concreto e dalla natura, considerare soggetto l'uomo e predicato l'idea.

Un rovesciamento analogo dei rapporti stabiliti dalla religione tra Dio e l'uomo, — che fa di Dio il soggetto e dell'uomo il predicato, — permetteva d'altra parte di risolvere la questione sociale, abolendo l'alie-

nazione in Dio delle qualità essenziali della specie umana. L'abolizione di questa alienazione che, separando l'uomo dalla specie, ne fa un individuo isolato ed egoista, avrebbe restituito all'uomo le qualità della specie e gli avrebbe permesso di integrarsi nuovamente in essa e di condurre un'esistenza conforme alla sua vera natura.

Con il rovesciamento dell'idealismo e la critica dell'egoismo e dell'individualismo, che dovevano essere aboliti per instaurare un sistema sociale fondato sulla vita collettiva, Feuerbach, nonostante il carattere utopistico e sotto certi aspetti ancora metafisico della sua dottrina, doveva largamente contribuire ad orientare verso il comunismo, o verso un democratismo piú radicale, coloro, fra i Giovani Hegeliani, che allora si distaccavano dal liberalismo, sottraendoli all'influenza, ancora molto profonda se non determinante, che Hegel aveva avuto su di loro.

Coloro che, come Ruge, Herwegh e Froebel, restarono ancora fermi al radicalismo democratico borghese si ispirarono soprattutto alla dottrina dell'umanesimo, considerandola da principio, data la sua opposizione all'egoismo, come l'equivalente del comunismo.

Anche Hess, nel fondare la sua nuova dottrina sociale, partiva dall'umanesimo. A differenza di Feuerbach, egli poneva il problema dell'alienazione non sul piano religioso ma sul piano sociale e, sotto l'influenza del socialismo e del comunismo francese, faceva vedere che l'alienazione religiosa non era altro che il riflesso dell'alienazione reale, effettiva, dell'essenza umana, che avviene nella società borghese, nella quale gli uomini sono separati dalla collettività a causa della concorrenza e della ricerca del profitto. Per abolire tale alienazione, secondo Hess, non bastava liquidare la religione, bisognava innanzi tutto trasformare radicalmente la società e ciò poteva avvenire soltanto con la realizzazione simultanea della libertà e dell'eguaglianza, dell'anarchia e del comunismo.

Hess era portato a dare un carattere utopistico alla sua concezione sociale, perché nell'elaborarla non si poneva sul piano storico. Il suo grande merito fu di far vedere ai Giovani Hegeliani progressisti come, mediante una trasposizione del problema dell'alienazione dal piano religioso al piano sociale, fosse possibile sviluppare dall'umanesimo di Feuerbach una dottrina democratica o comunista.

Prendendo da Hess il suo anarchismo comunisteggiante, Bakunin ne accentuò il carattere sentimentale e confuso e gli tolse gli elementi concreti che conteneva.

Accanto al comunismo filosofegggiante, che corrispondeva alla posizione sociale e all'orientamento spirituale dei Giovani Hegeliani progressisti, cominciò a diffondersi in Germania un'altra forma di comunismo, che esprimeva in modo piú immediato e diretto le rivendicazioni del proletariato.

Il principale rappresentante di questa specie di comunismo fu W. Weitling che, partecipando attivamente alla lotta della classe operaia, uní, come avevano fatto prima di lui Babeuf e Blanqui, la dottrina comunista, che in lui aveva un carattere utopistico, all'azione rivoluzionaria del proletariato.

Quantunque ostile al socialismo e al comunismo, anche L. von Stein contribuí a diffondere in Germania queste dottrine, in un'epoca in cui erano ancora assai poco conosciute. Nel suo libro, *Il socialismo e il comunismo nella Francia contemporanea,* egli infatti sottolineò la funzione della lotta di classe fra borghesia e proletariato nell'epoca moderna, in particolare dopo la Rivoluzione francese, definí il proletariato come una classe nuova, diversa dai poveri — giacché la sua miseria deriva dalle sue condizioni di lavoro, — e indicò la differenza fondamentale tra il socialismo, che si proponeva non di abolire la società borghese, bensí di trasformarla per adattarla agli interessi delle classi medie, e il comunismo, che voleva distruggerla, per sostituirla con una società nuova.

Sotto l'effetto di queste diverse influenze, di fronte all'aggravarsi della reazione, che faceva vedere l'impossibilità di dare allo Stato un carattere razionale, e di fronte all'impotenza del liberalismo a risolvere la questione sociale, che ormai appariva loro essenziale, Marx ed Engels cessarono di sostenere, sia pure parzialmente, gli interessi di classe della borghesia, per difendere soltanto quelli del proletariato, si orientarono — su vie diverse — verso il comunismo e, contemporaneamente, passarono dall'idealismo al materialismo storico.

Engels, che, con la sua critica del "giusto mezzo," aveva già respinto il liberalismo, aveva accentuato le proprie tendenze rivoluzionarie democratiche e ormai era preparato a passare al comunismo, nel quale Hess gli aveva fatto vedere il vero contenuto dell'umanesimo.

Respingendo immediatamente il lato utopistico e sentimentale del comunismo di Hess, Engels, durante il suo soggiorno in Inghilterra, dette un carattere sempre piú rivoluzionario e concreto alle sue idee comuniste, mediante una analisi sempre piú precisa e approfondita della

situazione economica, politica e sociale di quel paese. Cosí si rese conto che lo sviluppo economico e sociale non vi era determinato, come in Germania, dalle idee, dalle teorie, bensí dai rapporti economici e sociali esprimentisi nelle lotte di classe. Ciò si rivelava sul piano politico nella formazione dei vari partiti: conservatori, liberali e cartisti che difendevano gli interessi delle differenti classi della popolazione: grandi proprietari fondiari, industriali e commercianti, operai. Poiché partecipava già attivamente alla lotta di classe del proletariato inglese, parve ad Engels che l'Inghilterra si avviasse verso una grande crisi industriale e quindi verso la rivoluzione sociale, che sarebbe stata il compimento della rivoluzione spirituale tedesca e della rivoluzione politica francese. Elemento determinante di questa rivoluzione era il proletariato inglese, orribilmente sfruttato e oppresso dalla borghesia, nel primo periodo dell'accumulazione del capitale. Engels pensava, in ciò restando ancora un Giovane Hegeliano, che il proletariato inglese nella sua azione liberatrice avrebbe dovuto farsi guidare dalla filosofia di Feuerbach che, dando alla rivoluzione un carattere radicale, lo avrebbe emancipato definitivamente.

Lo studio sempre piú approfondito della situazione inglese, che gli faceva sempre piú chiaramente capire che lo sviluppo storico era determinato essenzialmente dalle trasformazioni economiche e sociali, determinò in Engels, insieme al rovesciamento della sua concezione storica, il passaggio dall'idealismo al materialismo storico. Questa tendenza si accentuò quando, dopo aver rivolto la sua critica all'organizzazione politica e sociale dell'Inghilterra, la applicò alla sua struttura economica, vale a dire al sistema di produzione capitalistico. Questa seconda fase della sua evoluzione, durante il soggiorno in Inghilterra, trovò espressione nei suoi articoli degli *Annali franco-tedeschi*.

Durante questo periodo, Marx si orientò verso il comunismo, seguendo un'altra strada, attraverso la critica della filosofia del diritto di Hegel. La trasformazione delle sue idee avvenne nel momento in cui, distaccandosi definitivamente dal liberalismo, non aveva ancora legami immediati con il proletariato e non partecipava ancora alle sue lotte.

Deciso a continuare la propria azione rivoluzionaria dopo la soppressione della *Gazzetta renana*, Marx si rese conto che ciò avrebbe potuto avvenire soltanto su di un altro piano e che doveva assegnare a tale azione altri fini. In prima linea egli si mise a risolvere i due

problemi essenziali riguardanti la natura della società e dello Stato e i loro rapporti reciproci.

Poiché derivava la sua concezione dello Stato e della società da Hegel, Marx dovette sottoporre a una analisi critica la filosofia di Hegel, per correggere e trasformare le proprie concezioni. In questa critica si fondò essenzialmente sulla dottrina di Feuerbach la cui idea centrale dell'alienazione domina le tre parti principali: alienazione della realtà politica e sociale nell'idea di Stato, della personalità umana nel sistema della proprietà privata, dell'essenza dell'uomo nello Stato politico. Questa idea domina anche la sua concezione dell'abolizione di tutte le tare ideologiche, politiche e sociali, concepita in ciascun caso come l'abolizione di una alienazione.

Marx tuttavia superò immediatamente Feuerbach, ponendo, come Hess, il problema dell'alienazione su di un piano non soltanto religioso ma anche e soprattutto politico e sociale e ciò gli permise, con il rifiuto della dialettica idealistica e del liberalismo come anche dell'umanesimo sentimentale e del materialismo meccanicistico di Feuerbach, di pervenire, oltre che ad un democratismo rivoluzionario di carattere socialisteggiante, ad una concezione materialistica della storia.

Marx sottolineò il carattere idealistico della filosofia del diritto di Hegel, fondandosi sul rovesciamento feuerbachiano dei rapporti tra soggetto e predicato e dimostrò che Hegel con un processo di mistificazione aveva fatto dello Stato, concepito come incarnazione dell'idea, l'elemento determinante del diritto e che questo processo di mistificazione gli aveva permesso di giustificare, mediante costruzioni speculative, la monarchia prussiana e le sue istituzioni.

Applicando quindi la sua critica al carattere reazionario della dottrina politica di Hegel, Marx sottolineò che la proprietà privata era per Hegel il fondamento della personalità umana, della società e dello Stato e che il compito principale dello Stato era di assicurarne la difesa. Lo studio, che cosí egli fu indotto a fare sulla funzione e sugli effetti della proprietà privata, allargò la sua critica alla società borghese ed alla forma statale ad essa corrispondente, lo Stato politico, che, egli dimostrò, è il prodotto della società borghese, fondata sulla proprietà privata.

Contrariamente a Hegel, che considerava lo Stato come l'incarnazione della eticità oggettiva, vale a dire della vita umana nella sua forma piú alta, Marx riteneva che lo Stato, nella forma di Stato poli-

tico, ben lungi dall'avere il carattere di universale concreto, attribuitogli da Hegel, incarna l'essenza della vita umana, la vita collettiva, in maniera soltanto teorica ed illusoria e, data la sua opposizione alla società nella quale l'uomo conduce la sua esistenza reale, esso è soltanto un universale astratto.

Lo Stato politico è generato dal regime della proprietà privata. Questo regime, che non permette all'uomo di condurre un'esistenza collettiva conforme alla sua vera natura nella società — nella quale predominano, con gli interessi privati e la concorrenza, l'individualismo e l'egoismo, — fa sí che l'uomo alieni la sua essenza nello Stato politico, dove l'uomo vive, ma in modo illusorio, una vita ideale; lo Stato politico ha verso la società una posizione analoga a quella del cielo verso la terra.

Per eliminare questa alienazione dell'essenza umana nello Stato politico, insieme al dualismo che lo oppone alla società borghese, non basta trasformare la costituzione politica, modificare la forma dello Stato politico, che in quanto tale lascia necessariamente sussistere quella alienazione e quella opposizione. Con una trasformazione radicale della società borghese e dello Stato politico, bisogna dare alla società e allo Stato, come contenuto reale, la vita tutta intera del popolo, la vita collettiva, mediante l'armonizzazione degli interessi privati e dell'interesse generale, della vita sociale e della vita politica.

Ciò può avvenire soltanto attraverso la " vera " democrazia, che, sopprimendo l'opposizione tra società e Stato, darà a quest'ultimo il carattere di universale, non piú astratto, bensí concreto. Allo Stato hegeliano ed allo Stato politico borghese, Marx opponeva in tal modo una nuova forma di Stato, considerato come un organismo universale di carattere razionale, nel quale la vera natura dell'uomo si realizza.

Marx superava cosí la concezione ancora essenzialmente politica che aveva guidato la sua azione nella *Gazzetta renana*, prendendo la difesa degli interessi del popolo in modo piú cosciente e conseguente di quanto non avesse fatto fino ad allora, e si rendeva conto, da rivoluzionario democratico, che la questione essenziale era la questione sociale, posta dal sistema della proprietà privata.

La concezione del ruolo predominante della proprietà privata nella costituzione della società borghese e dello Stato politico e la consapevolezza di una necessaria trasformazione radicale, — la sola che avrebbe permesso di dare un carattere razionale alla società ed

allo Stato, — fecero sí che Marx superasse non soltanto l'ideologia reazionaria hegeliana, ma anche l'ideologia liberale borghese, che allora aveva un carattere progressista, e che si orientasse verso il comunismo sulla via della " vera " democrazia. L'analisi critica delle caratteristiche e delle funzioni della proprietà privata — che con la differenziazione delle classi genera l'oppressione della classe non abbiente, del proletariato — lo portò a pensare che l'emancipazione di questa classe fosse un problema essenziale dell'epoca moderna.

Poiché non partecipava ancora al movimento proletario e non vedeva l'importanza rivoluzionaria della lotta di classe nelle trasformazioni sociali e nello sviluppo della storia, Marx si fermava ancora alla soluzione della " vera " democrazia, che, pur superando l'ideologia borghese, non rispondeva ancora agli interessi di classe del proletariato.

Questa critica, che segnava il momento in cui Marx, scoprendo tutta l'importanza del problema sociale, tuttavia non aveva ancora trovato la soluzione comunista, fu un momento fondamentale del suo sviluppo, il punto di rottura con le sue concezioni liberali-democratiche e con la filosofia hegeliana, e l'avviamento verso una concezione nuova del mondo e della storia, di carattere già materialistico e comunista.

L'interesse sempre maggiore che lo spingeva verso il proletariato e le sue lotte ben presto doveva fargli capire che l'emancipazione umana, da lui ancora considerata sotto la forma della eliminazione dell'alienazione, avrebbe potuto avvenire soltanto con l'abolizione totale della proprietà privata e che questa abolizione avrebbe potuto essere soltanto l'opera di una rivoluzione proletaria. Questo passo decisivo verso il comunismo ed il materialismo storico fu compiuto da Marx con gli articoli degli *Annali franco-tedeschi*.

Capitolo terzo

Gli " Annali franco-tedeschi "

Ruge e Froebel incontravano grandi difficoltà nei loro sforzi per pubblicare gli *Annali franco-tedeschi*. Nel maggio 1843 Froebel era andato a Dresda per accordarsi a questo proposito con Ruge, poi a Berlino nella speranza di trovarvi dei collaboratori. I " Liberi " gli fecero una pessima impressione e da principio accettò soltanto la collaborazione di Bruno Bauer, che del resto non divenne effettiva.[1]

I " Liberi " entravano allora sempre piú apertamente in lotta contro i Giovani Hegeliani che si erano orientati verso il democratismo e il comunismo. Li accusavano di avere abbandonato, per ignavia e apatia, la causa dello Spirito e rimproveravano loro di essere diventati banali servi dello Stato e di attendere passivamente la salvezza della società.[2]

A questo atteggiamento passivo e rassegnato essi opponevano il loro atteggiamento. Invece di riporre le loro speranze nel popolo, nella folla, affermavano i diritti dell'individuo contro tutte le tirannidi, sia quella della massa che quella della religione, della società e dello Stato.

[1] MEGA, I, vol. I², p. 302, lettera di Ruge a Marx, 4 giugno 1843: " B. Bauer vuol partecipare. A tutta prima ha fatto fuoco e fiamme contro tutto e ha detto che adesso bisognava separarsi e agire ciascuno a suo modo. Ma, quando ha saputo che volevamo fondare un energico organo del radicalismo, ha cambiato parere e ha detto che in questo caso non voleva escludersi. Gli altri non sono affatto piaciuti a Froebel e hanno dato l'impressione che non mancano mai di dare: quella di giovanotti sventati."

[2] B. BAUER, *Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland während der Jahre 1842-1846* [*Storia completa della lotta dei partiti in Germania durante gli anni 1842-1846*] III, Charlottenburg 1847, p. 175. " Ai radicali Feuerbach aveva dato quel che essi desideravano: un essere nel quale potevano dimenticare la loro debolezza e il riflesso della loro impotenza. L'essere infatti che non è prodotto dell'individuo, che si sottrae alla sua potenza creatrice e gli ricorda che non ha alcuna forza per difendere le proprie faccende, non è altro che l'espressione della debolezza e dell'impotenza dell'individuo."

Giacché per loro i movimenti politici e sociali erano contrari alla vera liberazione della coscienza, dell'io, pensavano che la critica dovesse liberarsi di quei movimenti e respingerli per affermare l'autonomia assoluta dello spirito giunto alla piena coscienza di sé e combattere tutto ciò che vi si opponeva.

Con questo proposito Bruno e Edgar Bauer fonderanno, nel dicembre 1843 una rivista di tendenza diametralmente opposta a quella degli *Annali franco-tedeschi*, la *Gazzetta generale letteraria*, il cui motivo dominante doveva essere la critica implacabile del popolo, della massa che essi contrapponevano allo Spirito.[3]

In mancanza dei " Liberi," come collaboratori possibili degli *Annali franco-tedeschi* non c'erano in Germania, oltre a Ruge e Marx, che i Giovani Hegeliani del gruppo del *Repubblicano svizzero*: Hess, Engels, Bakunin e Herwegh, e anche Feuerbach, che si era ritirato a vivere in campagna. A loro fu lanciato il primo appello.

Froebel avrebbe voluto pubblicare la rivista in ottobre. La scelta di Strasburgo, cui si era pensato in un primo tempo come luogo di pubblicazione, era stata scartata e Froebel propose a Ruge di fare con lui un viaggio a Bruxelles e a Parigi, per stabilire quale di queste due città fosse la piú adatta per la loro impresa.

Prima di recarsi a Bruxelles, il 22 luglio Ruge andò a Bruckberg e il 25 a Kreuznach, dove abitavano Feuerbach e Marx per parlare con loro della rivista. Alcuni giorni dopo si incontrò con Froebel a Colonia e qui proposero a Hess di collaborare agli *Annali franco-tedeschi*. Hess accettò tanto piú volentieri la loro offerta, in quanto si era deciso a lasciare la Germania temendo di essere arrestato per la sua collaborazione alla *Gazzetta renana* ed ai *Ventun fogli dalla Svizzera*.[4]

[3] " Allgemeine Literatur-Zeitung," pubblicata da B. BAUER a Charlottenburg dal dicembre 1843 all'ottobre 1844.

[4] Lettera di Hess a Auerbach, *Archivio del museo Schiller* a Marbach, 19 giugno 1843: " I miei ultimi articoli saranno pubblicati dall'Ufficio letterario di Zurigo (si tratta dei 'Ventun fogli dalla Svizzera'). Tra poche settimane usciranno; prima della pubblicazione tornerò senza dubbio a Parigi perché se non lo facessi rischierei di..." I timori di Hess non erano del resto senza fondamento. Alcuni mesi piú tardi infatti il ministro degli interni invitava il presidente della provincia renana a far sorvegliare molto attentamente gli ex collaboratori della " Gazzetta renana." Cfr. *Archivio segreto di Stato*, R. 77, D. nº 10. *Atti del ministero degli interni riguardanti i gruppi di artigiani rivoluzionari (1841-1843)*, pp. 195-196, lettera del Ministro degli interni von Arnim al presidente von Schaper: " Non c'è da sorprendersi se gli ex collaboratori della 'Gazzetta renana,' in particolare il noto dr. Hess, sono tra i seguaci piú rinomati del comunismo. Prego vostra eccellenza di sottoporre tali individui a una costante

Dopo un breve soggiorno a Bruxelles con Froebel e Hess, Ruge andò a Parigi con Hess, che lo avrebbe messo in contatto con gli scrittori democratici e socialisti francesi, la cui collaborazione intendeva sollecitare.

L'11 agosto, tre giorni dopo il suo arrivo a Parigi, esponeva a Marx i vantaggi e gli inconvenienti che le due città presentavano per la pubblicazione della loro rivista. A Bruxelles la stampa godeva di libertà maggiore e non vi si esigevano cauzioni, d'altra parte però Bruxelles era una città relativamente piccola dove non esisteva un grande interesse per le questioni politiche e sociali. Parigi, che allora era il centro del movimento rivoluzionario in Europa, nonostante le restrizioni alla libertà di stampa, offriva, grazie agli 85.000 tedeschi che vi abitavano, un ambiente assai piú favorevole per la pubblicazione di una rivista franco-tedesca e per il trasferimento dell'Ufficio letterario, come editore di essa.[5] Froebel, che raggiunse Ruge a Parigi ai primi di settembre, accettò questa proposta e la sede degli *Annali franco-tedeschi* fu fissata in questa città.[6]

Adesso restava da sistemare l'organizzazione finanziaria degli *Annali*. Froebel voleva dare all'Ufficio letterario, che li stampava, piú vasto raggio d'azione, allora Ruge gli propose di fondare a questo scopo una società per azioni. Prevedevano l'emissione di 1.000 azioni di 50 talleri, con un interesse del 4%, e speravano di trovare rapidamente un numero sufficiente di azionisti.[7] Questo piano fallí; Ruge,

e vigilante sorveglianza e di farmi sapere al piú presto possibile dove sono e che cosa le autorità hanno potuto cogliere dei loro fatti e gesti."

Cfr. altresí il rapporto dell'ambasciatore von Arnim al ministro degli affari esteri von Bulow, Parigi, 26 settembre 1843.

[5] MEGA, I, vol. I², p. 312, lettera di Ruge a Marx, Parigi, 11 agosto 1843: "Bruxelles è molto piú di Parigi isolata dalla vita tedesca. Qui si trovano tutti i giornali e tutti i libri tedeschi; vi sono inoltre 85.000 abitanti originari del nostro caro paese. A Bruxelles invece tutto manca. Gli scienziati tedeschi là sono troppo poveri per procurarsi ciò di cui hanno bisogno e il pubblico tedesco è troppo poco numeroso per far vivere come qui una libreria tedesca. Le leggi di settembre, il sistema delle cauzioni ed altre cose del genere, che qui pesano molto sulla stampa, non esistono a Bruxelles."

[6] *Ibid.*, p. 315, Ruge a Marx, 2 sett. 1843: "Froebel è qui e la scelta finale è Parigi."

[7] *Ibid.*, p. 310, Ruge a Marx, 4 giugno 1843: "Froebel vorrebbe disporre di un capitale piú considerevole per la sua impresa e ne ha discusso con me. Ho pensato che si potrebbero emettere 1.000 azioni di 50 talleri al 4%, per fondare una libreria indipendente e liberale e continuare con il suo appoggio la pubblicazione degli 'Annali'... Froebel è deciso a sostenere in ogni modo la nostra impresa e a pubblicare la rivista."

che era di condizioni molto agiate, entrò allora come socio nell'Ufficio letterario, portando una quota di 6.000 talleri.[8]

Assicurata l'organizzazione materiale della rivista, bisognava stabilire una certa unità di tendenze e di opinioni tra i principali collaboratori, che erano uniti da una comune adesione all'umanesimo di Feuerbach, cui tuttavia davano interpretazioni diverse.

Infatti soltanto Marx ed Engels avevano idee chiare sugli scopi della rivista. Degli altri, Hess e Bakunin rimanevano fermi alle loro idee, un po' confuse, di un comunismo anarchicheggiante, mentre Froebel, Herwegh e Ruge professavano un umanesimo di carattere vagamente democratico.

Feuerbach, il quale dava una importanza reale soltanto al problema religioso, pensava che il problema sociale sarebbe stato risolto con l'abolizione dell'alienazione religiosa, che oppone l'individuo alla specie. Poiché non giungeva a collegare l'umanesimo al movimento politico e sociale, come Marx, Engels, Hess e Ruge, rimase al di fuori di questa corrente.[9]

Cosí Feuerbach, come aveva rifiutato di collaborare al *Repubblicano svizzero*, nonostante le esortazioni pressanti di Ruge e di Marx, si rifiutò di scrivere per gli *Annali franco-tedeschi*.[10]

[8] W. MARR, *La Giovane Germania in Svizzera* cit., p. 180, lettera di Ruge a Marr, ottobre 1844: "Il progetto di raccogliere denaro nel partito liberale per una libreria, con la sottoscrizione di azioni, è completamente fallito. Invece di 1.000 azioni in tutta la Germania ne ho trovato 10. Allora pensavo che si sarebbero riconosciuti i meriti dell'Ufficio letterario e che volentieri gli si sarebbe dato aiuto, ma non si sono avuti che rimbrotti per persone che non sono state capaci di guadagnare."

Cfr. *Atti del presidente della polizia di Berlino*, Prov. Br. Rep. 30, *presidente della polizia*, Tit. 94, Lit. B, nº 424. Il ministro von Arnim al presidente della polizia von Puttkamer, 10 novembre 1847. Creazione della succursale dell'Ufficio letterario e di una società per azioni a questo scopo.

"Poco tempo fa ho saputo che il libraio Froebel, proprietario dell'Ufficio letterario di Zurigo, si è associato con l'ex redattore degli 'Annali tedeschi,' Ruge, per fondare a Strasburgo una succursale dell'Ufficio letterario. A questo scopo Ruge, avrebbe versato 10.000 franchi e in piú sarebbe stata decisa l'emissione di azioni a 2 luigi d'oro l'una. Si dice che a Königsberg vi sono già stati numerosi sottoscrittori e che se ne sono trovati anche qui."

[9] K. GRÜN, *Ludwig Feuerbach nella sua corrispondenza e nei suoi scritti postumi*, Lipsia 1874, I, p. 356, lettera di Feuerbach a Wigand, 29 dic. 1842: "sviluppo il tema delle mie tesi."

[10] Cfr. A RUGE, *Corrispondenza*, Lipsia 1901, II, p. 121, lettera di Ruge a Feuerbach, 24 maggio 1843: "Ci proponiamo di pubblicare liberamente la rivista all'estero, rifiutando completamente tutto ciò che i vecchi 'Annali' avevano di mediocre, di scolastico e di timorato. A questo scopo vogliamo metterci con i francesi piú importanti. Leroux, Proudhon, L. Blanc e forse Lamartine (senza dubbio non avremo

Egli non credeva alla possibilità di una rinascita della Germania per via rivoluzionaria e obbiettava loro che in quel paese non si era ancora abbastanza avanzati per passare dalla teoria alla pratica, e quindi soltanto la propaganda e l'educazione avrebbero potuto ottenere una trasformazione radicale. Pure apprezzando in linea di principio il piano degli *Annali franco-tedeschi*, pensava che bisognasse agire con molta prudenza per non scatenare una tempesta.[11]

A differenza di Feuerbach, Herwegh, Froebel e Ruge si evolvevano verso un democratismo che conferiva un contenuto politico piú deciso all'umanesimo.

Herwegh, che nella primavera del 1843 aveva sposato la figlia di un ricco commerciante, Emma Sigmund, dopo il suo viaggio di nozze nel Sud della Francia, era andato a Ostenda dove aveva fatto la conoscenza di Engels e da dove, nel settembre, si recò a Parigi. Egli inclinava verso un umanesimo vagamente comunisteggiante, cui del resto rimase fedele soltanto finché il comunismo si presentò sotto la forma di una utopia sentimentale e non come lo scopo della rivoluzione proletaria.[12]

la collaborazione di Lamennais e di Cornemin). Lanceremo insieme i prospetti della rivista e cosí d'un sol colpo attueremo l'alleanza spirituale delle due nazioni. Ci aiutereste molto in questa impresa se un vostro articolo uscisse nel primo numero. Come Strauss ha inaugurato i vecchi 'Annali,' cosí voi dovete inaugurare i nuovi."

MEGA, I, vol. I², pp. 316-317, lettera di Marx a Feuerbach, 20 maggio 1843: "Dalla vostra prefazione alla seconda edizione dell'*Essenza del cristianesimo* credo di poter dedurre che siete occupato in un importante lavoro attorno a Schelling e che avete intenzione di fare i conti con lui... Rendereste un grande servigio alla nostra rivista, e ancor piú alla verità, se per il primo numero ci deste una caratterizzazione di Schelling. Voi siete proprio l'uomo adatto a ciò giacché siete tutto il contrario di lui."

[11] Cfr. A. RUGE, *Corrispondenza*, II, p. 123, lettera di Feuerbach a Ruge. Bruckberg, 20 giugno 1843: "Non ho assolutamente niente contro l'idea in sé; al contrario il contatto con lo spirito francese ha per me qualche cosa di attraente e anche qualche cosa di piú, ma dal punto di vista pratico l'idea è irrealizzabile. Questa alleanza assume l'aspetto di una manifestazione e con ciò stesso fallisce il suo scopo che è, prima di tutto, di creare una atmosfera favorevole. Perciò bisogna, almeno nell'attuale Germania reazionaria e limitata, evitare di scatenare il vento, soprattutto un vento tempestoso. L'azione silenziosa è la migliore; in un primo momento bisogna agire senza far rumore, senza affermare i propri princípi e senza proclamarli di primo acchito. Non possiamo ancora passare dalla teoria alla pratica perché ci manca una teoria completamente elaborata. La dottrina rimane la cosa essenziale... le riviste debbono limitarsi ad appoggiarla."

Cfr. MEGA, I. vol. I², pp. 317-320, lettera di Feuerbach a Marx, 25 marzo 1843.

[12] FLEURY, *Le poète Georg Herwegh*, Parigi 1911, p. 341, lettera di Feuerbach a Kriege su Herwegh, 1845: "Sento in lui un'anima affine. Fondamentalmente egli è libero, serio e vero. Comunista come me nel fondo, non nella forma. Niente del co-

Lo stesso si può dire di Froebel, che considerava il comunismo da un punto di vista essenzialmente morale, vedendovi l'espressione delle tendenze altruistiche dell'umanità e che, con Feuerbach, credeva che la rivoluzione sociale dovesse avvenire innanzi tutto mediante l'educazione del popolo.[13]

Come lui, Ruge tendeva a un umanesimo democratico e pensava che il realizzarlo fosse essenzialmente una questione di educazione.[14]

Vittima per due volte della reazione in Germania e profondamente esacerbato contro il suo paese, egli era allora il campione dell'antipatriottismo, perché nel patriottismo scorgeva il principale ostacolo al trionfo dell'umanesimo.[15] Pensava che, per mettersi sulla via dell'umanesimo, i tedeschi avrebbero dovuto liberarsi del patriottismo rompendo con il passato ed avvicinandosi alla Francia. Queste idee le esponeva in una lettera inviata il 10 novembre 1843 a Hoffmann von Fallersleben, il poeta suo amico.[16]

La sua tesi centrale era che l'uomo non è veramente se stesso, se non costituisce un fine e non un mezzo. Ma contrariamente a Marx ed Engels, i quali ritenevano che questa esigenza avrebbe potuto essere

munista di professione: ortodossia, dogmatismo, intransigenza. Tutto nel suo comunismo è nobile e niente è volgare, perché, ahimé, le differenze della natura umana si manifestano qui come altrove."

[13] J. Froebel, *Il reato di lesa religione secondo le leggi del cantone di Zurigo*, Ufficio letterario, Zurigo e Winterthur, 1844, p. 119: "Il popolo diventa piú colto, la cultura piú popolare... Sulla possibilità di questo incontro si fonda la possibilità di una nuova cultura popolare, la possibilità di realizzare ciò che oggi si attende, ciò che si chiama socialismo."

[14] A. Ruge, *Due anni a Parigi*, Lipsia 1846, I, p. 76. Dichiarazione di Ruge a Cabet che gli aveva chiesto se era comunista: "Tale questione dell'applicazione pratica dell'umanesimo ci è cosí estranea che non ce la saremmo neppure posta, dico noi a nome dell'opposizione politica e filosofica. In linea di principio tuttavia siamo d'accordo con voi, come voi dichiariamo che l'uomo reale è la base e il fine della società, ma non abbiamo ancora un'idea precisa del modo in cui la società deve essere organizzata per attuare questo scopo. Per il momento non possiamo fare nient'altro che comportarci individualmente da esseri umani, e ci manca ancora una teoria che indichi come si potrebbe d'un colpo umanizzare tutti gli uomini."

A. Ruge, *Opere complete*, 2ª ed., V: *Studi e ricordi degli anni 1843-1845*, Mannheim 1847, p. 60: "Appena i princípi in Francia avranno raggiunto il livello della filosofia tedesca la questione religiosa non sarà piú che una questione di educazione. Soltanto con l'educazione si liberano gli uomini."

[15] A. Ruge, *Lettere polemiche*, Mannheim 1847, pp. 252 e 256. *Lettera a Prutz* (senza data): "Il patriottico e l'umano sono opposti l'uno all'altro. Patriottico è il suddito privato di ogni diritto politico, umano sarebbe uno Stato composto di cittadini liberi... La trasformazione del patriottismo in umanesimo è il problema fondamentale della libertà nella storia moderna."

[16] Hoffmann von Fallersleben, *La mia vita*, Hannover 1868, IV, pp. 59 e sg.

realizzata soltanto abolendo il regime della proprietà privata, causa della schiavitú per la maggioranza degli uomini, Ruge pensava che ciò avrebbe potuto avvenire con la subordinazione di tutti al potere di uno Stato razionale.[17]

Le divergenze, che erano velate e nascoste dalla parola d'ordine comune dell'umanesimo, a quell'epoca non si rivelarono ancora chiaramente, poiché ognuno si sviluppava verso nuove concezioni, non ancora nettamente delineate; cosí la collaborazione di tutti i Giovani Hegeliani progressisti fu possibile.

Prima di cercare la collaborazione dei francesi, fu necessario stabilire tra i principali redattori tedeschi una certa unità di tendenze e di dottrina.

Ciò fu oggetto, tra il marzo e il settembre 1843, di uno scambio di lettere tra Marx, Ruge, Feuerbach e Bakunin. Questa corrispondenza, che fu pubblicata nel primo ed unico numero degli *Annali franco-tedeschi*, comprende otto lettere, di cui tre sono di Marx, tre di Ruge, una di Bakunin e una di Feuerbach.[18] Il contenuto di queste lettere non permette di dubitare che esse siano state effettivamente scritte dai loro firmatari; probabilmente sono state soltanto ritoccate, per formare un complesso destinato a illuminare i lettori sulle tendenze e i fini della rivista.[19]

Da questa corrispondenza risulta che Marx fu l'animatore, la guida spirituale dell'impresa. Egli l'apre con una lettera del marzo 1843 nella quale esprime la sua indignazione per l'ignominia del governo prussiano che aveva soppresso la *Gazzetta renana*. La reazione politica, incarnata in Federico Guglielmo IV, aveva gettato la maschera dello pseudoliberalismo con la quale aveva tentato di velare il proprio dispotismo, e adesso, diceva Marx, mostrava il suo vero volto; ma questa commedia ben presto sarebbe diventata tragedia, scatenando una rivoluzione.[20]

[17] " Heidelberger Abhandlungen," n° 64. WALTER NEHER, *A. Ruge als Politiker und politischer Schriftsteller* [*Ruge come uomo e scrittore politico*], Heidelberg 1933.

[18] K. MARX, *Un carteggio del 1843* cit., pp. 8-42. [MEGA, I, vol. I¹, pp. 557-575.]

[19] MEGA, I, vol. I¹, *Prefazione*, pp. LXXV-LXXVI e lettera di Engels a W. Liebknecht, Londra, 18 dic. 1890.

In un'opera posteriore, *Lettere polemiche* in *Opere complete*, IX, pp. 145-160, RUGE ha pubblicato queste lettere, dicendo che esse formavano una specie di scenario da lui composto usando frammenti di lettere vere. Marx ha rimaneggiato molto radicalmente l'ultima lettera per adeguarla alle sue nuove idee e farne in qualche modo il programma della rivista.

[20] K. MARX, *Un carteggio del 1843* cit., pp. 11-12. [MEGA, I, vol. I¹, p. 557.]

In risposta a questa lettera, nella quale Marx per la prima volta evocava la prospettiva di una rivoluzione, Ruge esprime il suo pessimismo e il suo scoraggiamento sull'avvenire della Germania.

Ancora sotto l'impressione dell'apatia e dell'ignavia della borghesia, che per lui sono le qualità specifiche del popolo tedesco, obbietta a Marx che si fa delle illusioni sulle possibilità di una rivoluzione in Germania, giacché in questo paese vivono soltanto individui spregevoli, rassegnati e sottomessi.[21]

Questa valutazione pessimistica della situazione politica e questo atteggiamento passivo — vicino a quello dei "Liberi," — legato al fatto che Ruge non era mosso da profonde convinzioni democratiche, e non aveva fiducia nel popolo, poteva essere soltanto respinto da Marx perché portava a rinunciare alla lotta politica ed a una completa abdicazione.

Come Ruge, Marx riconosceva che la borghesia aveva un atteggiamento miserabile e lo spiegava con il carattere stesso della società borghese disumana per la sua stessa essenza.

"La sua lettera, carissimo amico, è una buona elegia, un canto funebre che toglie il respiro; ma politicamente non vale proprio nulla... Lasciate che i morti seppelliscano e piangano i loro morti. Al contrario è invidiabile essere i primi ad entrare vivi nella nuova vita; questa deve essere la nostra sorte... È vero, il vecchio mondo appartiene ai filistei... Ma signore del mondo il filisteo lo è unicamente in quanto lo riempie con la sua società, cosí come i vermi un cadavere. Perciò la società di questi signori ha bisogno soltanto di una schiera di schiavi, e i proprietari di schiavi non hanno bisogno di essere liberi. Se pure a cagione della loro proprietà su terre e persone, vengono detti signori in senso elevato, non per questo sono meno filistei della loro gente.

"Uomini sarebbero esseri dotati di spirito, liberi repubblicani. Ma i borghesucci non vogliono essere né l'uno né l'altro. Che resta

[21] *Ibid.*, pp. 13-17, lettera di Ruge a Marx, marzo 1843: "La sua lettera è un'illusione... Noi vivremo dunque una rivoluzione politica? *noi*, i coetanei di questi tedeschi? Amico mio, lei crede ciò che desidera credere... Che cosa stiamo vivendo in questo momento? Una seconda edizione delle decisioni di Karlsbad,... un secondo fallimento dei tentativi di libertà politica... Passiamo da una vergogna all'altra. Cinquant'anni sono trascorsi dalla Rivoluzione francese, ed ora abbiamo vissuto il rinnovarsi di tutte le vergogne dell'antico dispotismo. E non mi dica che il secolo decimonono non lo sopporterà. I tedeschi hanno risolto questo problema. Non soltanto lo sopportano, ma lo sopportano con patriottismo... In realtà questa generazione non è nata per essere libera... Lo spirito tedesco, almeno quello che appare, è codardo, e non ho alcuno scrupolo di affermare che se non appare diverso la colpa è unicamente della sua natura codarda." [MEGA, vol. cit., pp. 558-559-560.]

loro di essere e di volere? Ciò che essi vogliono, vivere e moltiplicarsi, lo vuole anche l'animale... Si dovrebbe prima ridestare nel petto di questi uomini l'autocoscienza umana, la libertà. Soltanto questo sentimento... può fare nuovamente di una società una comunità di uomini per i loro fini supremi, uno Stato democratico... Il mondo dei filistei è *il mondo politico degli animali*... Secoli di barbarie lo hanno partorito e formato ed ora esiste come sistema coerente, il cui principio è il *mondo disumanizzato*. Il piú perfetto mondo di filistei, la nostra Germania, doveva dunque restare naturalmente assai indietro alla Rivoluzione francese, che restaurò l'uomo..." [22]

Facendo il bilancio del recente passato della Germania, come aveva fatto Engels nel suo articolo su Federico Guglielmo IV,[23] Marx dimostrava che la perfezione del dispotismo, caratterizzato dal disprezzo dell'uomo,[24] era raggiunto dalla monarchia prussiana. Federico Guglielmo IV, diceva, ha certo tentato di darsi delle apparenze liberali ma si sa come è andata a finire. Incoraggiati da questa falsa tinta di liberalismo, gli idealisti, che volevano rigenerare la Prussia restituendo agli uomini la loro dignità, si sono permessi di filosofare, cosa fino ad allora inaudita in Prussia. Ma ben presto sono stati ridotti alla ragione e la Prussia è ricaduta nel silenzio. Tuttavia questo tentativo del re di trasformare lo Stato filisteo, senza cambiarne la base, ha avuto di buono che ha messo in evidenza come il dispotismo sia costretto a ricorrere alla brutalità e non possa dimostrarsi umano.

" Il vecchio, fossilizzato Stato di servi e di schiavi gli ripugnava. Egli lo voleva rendere vivo ed adeguarlo interamente ai suoi desideri, sentimenti e pensieri... Donde i suoi discorsi e le sue effusioni liberali. Non la morta legge, ma il pieno vivo cuore del re doveva reggere tutti i suoi sudditi. Egli voleva mettere in moto tutti i cuori e gli spiriti per i desideri del suo cuore ed i suoi piani a lungo nutriti. Ne è seguito un certo movimento; ma gli altri cuori non battevano come il suo, e i governati non potevano aprir bocca senza parlare della soppressione dell'antica signoria. Gli idealisti, che hanno l'impudenza di voler fare dell'uomo un uomo, colsero a volo le parole, e mentre il re fantasticava in tedesco antico, essi pensarono di poter filosofare in tedesco moderno. Senza dubbio questa era una cosa inaudita per la

[22] *Ibid.*, pp. 18-19. [Mega, vol. cit., pp. 561-562.]
[23] Mega, I, vol. II, pp. 339-346. F. Engels, *Federico Guglielmo IV re di Prussia*.
[24] K. Marx, *Un carteggio del 1843* cit., p. 20. [Mega, I, vol. I¹, p. 562.]

Prussia. Per un istante, parve che l'antico ordine delle cose fosse capovolto... ma presto i servi dell'antico dispotismo posero fine a questa attività antitedesca. Non fu difficile portare apertamente a conflitto i desideri del re, che sognava un grande passato pieno di cavalieri, preti e servi della gleba, con i propositi degli idealisti, che erano esclusivamente una conseguenza della Rivoluzione francese, dunque pur sempre repubblica e un ordinamento di uomini liberi al posto di un ordinamento di cose morte. Quando questo conflitto fu divenuto sufficientemente acuto e scomodo, e il collerico re sufficientemente aizzato, si presentarono a lui i servi che avevano prima guidato con tanta facilità il corso delle cose, e gli dichiararono che il re non agiva bene inducendo i suoi sudditi a discorsi inutili, che essi non avrebbero potuto governare una progenie di uomini chiacchieroni. Anche il signore di tutti i russi di laggiú si era allarmato per il movimento nelle teste dei russi di quaggiú, ed esigeva il ristabilirsi dell'antico stato di quiete. E ne seguí una nuova edizione dell'antica proscrizione di tutti i desideri e pensieri degli uomini sui diritti e doveri dell'uomo, cioè il ritorno all'antico, fossilizzato Stato di servi nel quale lo schiavo serve in silenzio e il proprietario della terra e delle persone governa il piú possibile in silenzio, esclusivamente attraverso una servitú ben allevata e quietamente arrendevole... Questo è il fallito tentativo di elevare lo Stato dei filistei sulle sue stesse basi; esso ha avuto l'esito di rendere manifesta per il dispotismo di tutto il mondo la necessità di essere brutale e l'impossibilità di essere umano." [25]

Invece di estendere, come aveva fatto Ruge per il suo atteggiamento piccolo-borghese, questo giudizio pessimistico al popolo tedesco nel suo complesso e di disperare per l'avvenire, Marx riponeva le sue speranze nella situazione rivoluzionaria in cui la Germania si trovava. Certo, egli diceva, il vecchio mondo non può essere rigenerato, giacché la sua base stessa e i suoi princípi sono cattivi. Ma ciò, invece di indurre alla disperazione, deve incitare all'azione, giacché da questo stesso mondo, a causa degli antagonismi determinati dal sistema di produzione, deve nascere un ordine nuovo. Questa trasformazione della società sarà opera di una rivoluzione sociale, determinata dall'aggravarsi della miseria che nasce non, come a torto sostiene Malthus, da un incremento troppo rapido della popolazione, bensí dall'aumentato sfruttamento dei lavoratori.

[25] *Ibid.*, pp. 22-24. [MEGA, vol. cit., pp. 564-565.]

Questa rivoluzione avverrà con l'alleanza dei due gruppi sociali che debbono soffrire piú degli altri per lo stato politico e sociale attuale: gli intellettuali e i proletari, in egual misura oppressi dal regime politico esistente. " Non dirà che valuto troppo il presente; e se tuttavia non dispero di esso è soltanto perché la sua situazione disperata mi riempie di speranza. Non parlo affatto dell'incapacità dei signori e della indolenza dei servi e dei sudditi, i quali lasciano che tutto vada come piace a Dio; sebbene ambedue le cose sarebbero già sufficienti a provocare una catastrofe. Richiamo la sua attenzione sul fatto che i nemici del filisteismo, in una parola tutti gli uomini che pensano e soffrono, sono giunti ad una intesa per la quale in passato mancavano loro totalmente i mezzi, e che perfino il sistema passivo di moltiplicazione degli antichi sudditi arruola ogni giorno nuove reclute al servizio della nuova umanità. Il sistema dell'industria e del commercio, della proprietà e dello sfruttamento degli uomini, ancor piú rapidamente dell'aumento della popolazione, conduce però all'interno della società attuale ad una rottura che il vecchio sistema non può sanare, perché esso in generale non sana e non crea, ma unicamente esiste e gode. L'esistenza dell'umanità sofferente che pensa, e dell'umanità pensante che viene oppressa, deve di necessità diventare insopportabile e indigeribile per il mondo animale dei filistei, che gode passivamente ed ottusamente.

" Da parte nostra, dobbiamo portare interamente alla luce del giorno il vecchio mondo e creare positivamente il nuovo mondo. Quanto piú a lungo gli eventi lasceranno tempo per riflettere all'umanità che pensa e tempo per riunirsi all'umanità che soffre, tanto piú perfetto verrà al mondo il frutto che il presente porta in grembo." [26]

Pur continuando a pensare che la " vera " democrazia doveva costituire l'essenza dello Stato ideale rispondente alle esigenze dell'umanità, Marx introduceva ora gli antagonismi sociali sotto la forma di lotte di classe come elemento decisivo della rivoluzione che doveva instaurare questo Stato. Tenendo conto non tanto delle contraddizioni sociali del vecchio regime feudale, quanto delle nuove lotte di classe, determinate dallo sviluppo del regime capitalistico, Marx mostrava come dall'accentuarsi di queste lotte tra abbienti e non abbienti, tra la borghesia e la classe operaia, doveva nascere un nuovo ordinamento sociale e, nel valutare i rapporti sociali e la necessità del loro muta-

[26] *Ibid.*, pp. 24-25. [MEGA, vol. cit., pp. 565-566.]

mento, sottolineava già l'importanza delle condizioni economiche. D'altra parte, attribuendo agli intellettuali in collegamento con le masse una funzione determinante nella rivoluzione sociale, giungeva ad una nuova concezione dell'azione politica e sociale dimostrando che la teoria, necessaria per dirigere la lotta, poteva essere efficace soltanto a condizione di penetrare nelle masse e di impadronirsene.

Dopo Marx anche Bakunin, in una lettera a Ruge, spiegava che la salvezza della Germania poteva venire soltanto da una rivoluzione.[27]

A differenza di Marx, — che estendeva e approfondiva continuamente le sue idee mediante una autocritica accompagnata da studi incessanti e che nel far ciò era spinto non da un dilettantismo intellettuale ma da un profondo sentimento democratico, che lo portava a difendere sempre piú direttamente ed energicamente gli interessi della classe operaia, — Bakunin non andava oltre la concezione utopistica e sentimentale del comunismo da lui sviluppata nell'articolo del *Repubblicano svizzero*. Invece di ricercare, come stavano facendo Engels e Marx, le ragioni storiche che rendevano la rivoluzione sociale necessaria, egli non riusciva a liberarsi della sua concezione anarchicheggiante del comunismo e continuava a concepire la rivoluzione come emancipazione essenzialmente intellettuale. Nella sua lettera infatti diceva che in Germania l'emancipazione sarebbe venuta dalla filosofia, che vi avrebbe avuto la stessa parte che la filosofia francese del XVIII secolo ebbe nella rivoluzione. A questo scopo la filosofia doveva abbandonare la speculazione ed appoggiare come in Francia la causa del popolo.[28]

Ruge, che approvava questa concezione idealistica della rivolu-

[27] *Ibid.*, pp. 25-30, lettera di Bakunin a Ruge, *Peterinsel im Bielersee*, maggio 1843. [MEGA, vol. cit., pp. 566-568.]

Denunciato come comunista nel rapporto di Bluntschli, Bakunin nel giugno 1843 dovette lasciare Zurigo, dove si era stabilito dal mese di gennaio, per andare a Ginevra dove si legò d'amicizia con il discepolo di Weitling, A. Becker, poi a Berna dove fece la conoscenza di K. Vogt.

[28] *Ibid.*, pp. 26-29: "*La filosofia svolgerà ancora una volta quella funzione che tanto gloriosamente svolse in Francia...* Oggi ancora i francesi sono i nostri maestri. Dal punto di vista politico essi hanno un vantaggio di secoli... Noi dobbiamo riguadagnare tempo, dobbiamo sferzare la nostra superbia metafisica che non riscalda il mondo, dobbiamo apprendere, dobbiamo lavorare giorno e notte, per giungere a vivere come uomini con uomini, per essere liberi e rendere liberi, dobbiamo — ritorno sempre a questo, — impossessarci del nostro tempo con i nostri pensieri... Dipenderà interamente da essa [la filosofia tedesca], se ora vorrà trarre dal suo destino un insegnamento, e cioè che, restando sulle cime solitarie ed oscure essa è impotente, mentre soltanto nel cuore del popolo è al sicuro." [MEGA, vol. cit., pp. 566-567-568.]

zione limitata essenzialmente, come egli stesso voleva, ad una emancipazione intellettuale, rispondendogli gli diceva della sua intenzione di fondare una rivista franco-tedesca il cui scopo sarebbe stato per l'appunto di unire la filosofia alla lotta politica.[29]

Anche Feuerbach aveva avuto comunicazione di questo progetto e, come promotore della filosofia nuova, gli era stato chiesto di collaborare agli *Annali franco-tedeschi*; ma, rispondendo a questa richiesta, egli dimostrava, pur approvando il progetto, di essere molto scettico sul risultato che se ne poteva avere. Per rigenerare la Germania, diceva, bisogna trasformarla radicalmente e ciò richiederà molto tempo, dato il grado di corruzione in cui è caduta. Ciò potrà avvenire soltanto trasformando radicalmente le condizioni spirituali del popolo, soprattutto mediante una critica della religione.[30]

Senza lasciarsi sviare dal suo progetto per le obbiezioni di Feuerbach, Ruge sottopone allora a Marx il piano della nuova rivista, il cui scopo principale dovrà essere la lotta contro il nazionalismo e la reazione, e lo invita a esporre le sue idee su questo punto.[31]

È difficile, gli risponde Marx in una lettera di settembre che chiude la corrispondenza,[32] fissare *a priori* il piano e il carattere della

[29] *Ibid.*, p. 30, lettera di Ruge a Bakunin, Dresda, giugno 1843: "Lei ha ragione. Realmente noi tedeschi siamo ancora tanto indietro che dobbiamo prima creare una nuova letteratura umana per guadagnare teoreticamente il mondo, affinché piú tardi esso possieda idee secondo le quali operare." [Mega, vol. cit., pp. 568-569.]

[30] *Ibid.*, pp. 34-35, Feuerbach a Ruge, giugno 1843: "Il tramonto degli *Annali tedeschi* mi ricorda il tramonto della Polonia. Gli sforzi di pochi uomini furono vani nel generale ristagno di una vita popolare imputridita. In Germania non arriveremo tanto presto a cogliere i frutti. Tutto è marcio già nel terreno, l'una cosa in un modo, l'altra in un altro... A tutto si deve dar fondo. Un lavoro gigantesco di molte forze riunite. Nessun legame con l'antico regime deve piú sussistere. Nuovo amore, nuova vita, dice Goethe; nuova dottrina, nuova vita, diciamo noi... È nella testa che scaturisce il nuovo, ma è pure nella testa che il vecchio si aggrappa piú a lungo... Dunque essa deve essere pulita e purgata prima di tutto. La testa è il teorico... In che consiste la loro differenza [tra teoria e pratica]? Teorico è ciò che ancor si cela soltanto nella mia testa, pratico ciò che appare nelle teste di molti. Ciò che unisce molte teste fa massa, si allarga e si fa posto nel mondo." [Mega, vol. cit., p. 571.]

[31] *Ibid.*, p. 36, lettera di Ruge a Marx, Parigi, agosto 1843: "Noi vogliamo fondare qui, a Parigi, un organo nel quale giudicare del tutto liberamente e con inflessibile schiettezza noi stessi e l'intera Germania. Questo soltanto è un ringiovanimento reale, un principio nuovo, una posizione nuova, una liberazione dall'angusta essenza del nazionalismo e un netto contraccolpo alla brutale reazione dei brutti mostri popolari che insieme al tiranno Napoleone inghiottirono anche l'Umanesimo della Rivoluzione." [Mega, vol. cit., p. 572.]

[32] *Ibid.*, pp. 37-41, lettera di Marx a Ruge, Kreuznach, settembre 1843. [Mega, vol. cit., pp. 572-575.]

rivista, giacché se si è d'accordo nel condannare lo stato di cose esistente, lo si è di meno quando si tratta di precisare le riforme necessarie per trasformarlo. Ogni riformatore in realtà è costretto a confessare di non avere un'idea molto chiara sul fine da raggiungere.[33]

Questa incertezza teorica del resto presenta il vantaggio di evitare un procedimento dogmatico. Invece di opporre al mondo presente un ideale prestabilito, bisogna sottoporre questo mondo alla critica approfondita per derivarne un programma d'azione, capace di trasformare l'ordinamento sociale e ciò indurrà i dogmatici a rivedere le loro opinioni ed a farsi un'idea piú precisa dei fini da perseguire e delle lotte da sostenere.[34] Questa affermazione antidogmatica rispondeva al rifiuto di separare la teoria dalla pratica, come facevano gli idealisti e gli utopisti, rifiuto determinato, a sua volta, dalla nuova concezione che Marx aveva dell'azione rivoluzionaria, come lotta della classe operaia.

Fin dagli inizi del suo orientamento verso il comunismo, Marx respinge cosí ogni dogmatismo e ogni utopismo che pretenda di imporsi dall'esterno, senza un legame stretto con la realtà sociale e, contrariamente all'utopismo che oppone al mondo reale un mondo ideale e cosí stabilisce una discontinuità, una rottura tra il presente e l'avvenire,[35] alla filosofia e all'azione rivoluzionaria assegna il compito di svolgere, partendo dal mondo presente, gli elementi antagonistici in esso contenuti e di svilupparli per facilitare la nascita del mondo nuovo.

In questa critica bisogna evitare i difetti del comunismo e del socialismo, che nel loro aspetto attuale, sono ambedue dogmatici. Il comunismo infatti non si è posto come fine l'attuazione integrale del-

[33] *Ibid.*, pp. 37-38. [MEGA, vol. cit., p. 573.]

[34] *Ibid.*, pp. 37-38: "Del resto, questo appunto è il vantaggio del nuovo indirizzo, per cui non anticipiamo dogmaticamente il mondo, ma dalla critica del mondo vecchio vogliamo trovare quello nuovo. Fino ad ora i filosofi avevano bella e pronta sui loro tavoli la soluzione di tutti gli enigmi, e lo stupido mondo essoterico non aveva che da spalancare le fauci perché gli volassero in bocca le colombe arrostite della scienza assoluta... Se la costruzione del futuro e il ritrovamento di una soluzione valida per tutti i tempi non è affar nostro, tanto piú appare chiaro ciò che dobbiamo compiere al presente, e cioè la *critica spregiudicata di tutto ciò che esiste*, spregiudicata nel senso che in generale la critica non si atterrisce di fronte ai suoi risultati e nemmeno di fronte al conflitto delle forze esistenti. Perciò non sono d'accordo nell'innalzare una bandiera dogmatica; al contrario. Noi dobbiamo cercare di venire in aiuto ai dogmatici, affinché rendano chiari a se stessi i loro princípi." [MEGA, vol. cit., p. 573.]

[35] *Ibid.*, p. 41: "Apparirà chiaro come non si tratti di tirare una linea netta fra passato e futuro bensí di realizzare i pensieri del passato." [MEGA, vol. cit., p. 574.]

l'essenza umana, ma si è stabilito come dogma in opposizione alla proprietà privata e ciò spiega il suo carattere limitato e ristretto.[36] All'opposto di esso, il socialismo intende realizzare l'essenza umana, ma lo fa egualmente in modo imperfetto, giacché considera soltanto un lato dell'umanità. Infatti esso si occupa soltanto delle condizioni materiali della vita umana e perciò non si interessa del suo lato spirituale, che si esprime nella religione e nella scienza. Per realizzare effettivamente l'essenza umana e emancipare totalmente gli uomini, bisogna estendere la critica al lato spirituale della vita umana.[37]

Sarà questo un compito particolarmente importante per gli *Annali franco-tedeschi*, giacché soprattutto attraverso questa critica si può agire sugli spiriti in Germania. La critica dovrà essere rivolta innanzi tutto allo Stato politico. Infatti, cosí come la critica della religione permette di determinare la vera essenza degli uomini, la critica dello Stato politico, sottolineando la sua opposizione al vero Stato, permette di determinare la vera essenza dello Stato. Marx fondò questa asserzione sulla sua critica della filosofia del diritto di Hegel, nella quale aveva dimostrato che il sistema costituzionale, pur essendo un progresso rispetto al sistema medioevale della rappresentanza mediante gli "stati," fa risaltare la necessità di abolire lo Stato politico e la società civile data la separazione che esso determina tra loro. Questa critica permette di conquistare l'adesione del partito liberale che vuole l'istituzione di un regime costituzionale, mostrando il lato progressivo di questo regime e permette di preparare il passaggio dal liberalismo al socialismo, mediante la critica dello Stato politico, considerato nel suo antagonismo con lo Stato razionale.[38]

[36] *Ibid.*, p. 38: "Cosí, soprattutto il *comunismo* è una astrazione dogmatica, e con ciò ho in mente non un qualsiasi immaginario e possibile comunismo, ma il comunismo realmente esistente, quale lo predicano Cabet, Dézamy, Weitling, ecc. Questo stesso comunismo è soltanto una manifestazione particolare del principio umanistico contaminata dal suo opposto, l'essenza privata. Soppressione della proprietà privata e comunismo, perciò, non sono affatto identici, e non a caso il comunismo ha visto sorgere dinanzi a sé altre dottrine socialiste, come quelle di Fourier, Proudhon, ecc., ma necessariamente, perché esso stesso non è che una realizzazione particolare, unilaterale, del principio socialista." [Mega, vol. cit., p. 573.]

[37] *Ibid.*, pp. 38-39: "E tutto il principio socialista, a sua volta, non è che uno degli aspetti, quello che concerne la realtà della vera essenza umana. Noi dobbiamo occuparci altrettanto dell'altro aspetto, dell'esistenza teorica dell'uomo, dunque, far oggetto della nostra critica, la religione la scienza ecc." [Mega, vol. cit., pp. 573-574.]

[38] *Ibid.*, pp. 39-40: "Inoltre vogliamo influire sui nostri contemporanei e specialmente sui nostri contemporanei tedeschi. Il problema è: come compiere tutto questo? Due fatti sono innegabili. In primo luogo la religione, e poi la politica sono gli

Tale critica non ha un carattere dogmatico ed astratto e dà agli uomini una nozione chiara degli scopi da raggiungere, adempiendo cosí perfettamente il proprio compito rivoluzionario.[39]

Riforma della coscienza, conclude Marx, non stabilendo dei dogmi bensí criticando la religione e la politica, questa deve essere la parola d'ordine della rivista. Questa riforma della coscienza non porterà all'utopia, ad una opposizione dell'ideale al reale, bensí alla consapevolezza sulle aspirazioni delle lotte dell'epoca moderna e alla chiara visione che lo scopo di queste lotte non è fissato arbitrariamente, ma risulta necessariamente dalle condizioni storiche date.[40]

oggetti che costituiscono l'interesse principale dei tedeschi di oggi. Bisogna rifarsi ad essi quali sono realmente, e non offrir loro bell'e fatto un qualunque sistema, come ad esempio il *Voyage en Icarie*... Il critico può dunque riannodarsi a qualunque forma della coscienza teorica e pratica, e dalle forme *proprie* della realtà esistente sviluppare la vera realtà come loro dovere e loro scopo finale. Quanto alla vita reale, proprio lo *Stato politico*, anche là dove non sia ancora consapevolmente compenetrato di esigenze socialiste, contiene in tutte le sue forme *moderne* le esigenze della ragione... Dappertutto esso presuppone la ragione come realizzata. Ma parimenti dappertutto esso incorre nella contraddizione tra la sua destinazione ideale e le sue premesse reali. Da questo conflitto dello Stato politico con se stesso, si può sviluppare perciò dovunque la verità sociale. Come la *religione* è l'indice delle lotte teoriche degli uomini, lo *Stato politico* lo è delle loro lotte pratiche. Lo Stato politico esprime dunque all'interno della sua forma... tutte le lotte, i bisogni, le verità sociali. Non è dunque affatto al di sotto della *hauteur des principes* far oggetto della critica la questione politica piú particolare, ad esempio, la differenza fra il sistema degli stati e il sistema rappresentativo. Infatti questa questione esprime soltanto in modo *politico* la differenza tra il dominio dell'uomo e il dominio della proprietà privata. Il critico dunque non soltanto può, egli deve entrare in questioni politiche (che, secondo l'opinione dei socialisti volgari sono al di sotto di ogni dignità). Illustrando i vantaggi del sistema rappresentativo su quello degli stati, egli *interessa praticamente* un grande partito. Elevando il sistema rappresentativo dalla sua forma politica alla forma generale e dando risalto al significato vero che sta al fondo di esso, egli contemporaneamente costringe questo partito ad andare oltre se stesso, perché la sua vittoria è insieme la sua perdita." [MEGA, vol. cit., p. 574.]

[39] *Ibid.*, p. 40: "Nulla dunque ci impedisce di collegare la nostra critica con la critica della politica, con la partecipazione alla politica, quindi con lotte *reali*, e di identificarla con esse. Allora non affronteremo il mondo in modo dottrinario con il nuovo principio: qui è la verità, qui inginòcchiati! Noi illustreremo al mondo nuovi princípi, traendoli dai princípi del mondo. Noi non gli diciamo: abbandona le tue lotte, sono sciocchezze; noi ti grideremo la vera parola d'ordine della lotta. Noi gli mostreremo soltanto perché effettivamente combatte, poiché la coscienza è una cosa che esso *deve* far propria, anche se non lo vuole. La riforma della coscienza consiste soltanto nel fatto che si fa conoscere al mondo la sua coscienza, che lo si ridesta dai sogni su se stesso, che gli si spiegano le sue proprie azioni. Tutto il nostro fine non può consistere in altra cosa, cosí come risulta anche dalla critica della religione di Feuerbach, se non nel portare nella forma umana autocosciente tutte le questioni religiose e politiche." [MEGA, vol. cit., pp. 574-575.]

[40] *Ibid.*, pp. 40-41: "Il nostro motto deve essere dunque: riforma della co-

In questa lettera Marx fissava il programma degli *Annali franco-tedeschi*. Loro scopo era la trasformazione radicale della società e dello Stato, mediante la trasformazione della coscienza pubblica. Poiché non partecipava ancora al movimento proletario, Marx era inevitabilmente portato ad attribuire una importanza essenziale all'emancipazione spirituale, anche se la considerava esclusivamente nei suoi stretti rapporti con l'emancipazione reale e come il preludio di questa. Rifiutando qualsiasi dogmatismo, riteneva che la dottrina che avrebbe dovuto guidare l'azione della classe operaia non poteva essere fissata arbitrariamente, ma doveva risultare dalla critica della realtà sociale e confondersi praticamente con essa. Questa critica del resto non poteva essere determinante e feconda se non per la presenza, nella società stessa, delle forze della negazione, nella forma degli antagonismi sociali. In tal modo Marx approdava ad una nuova concezione della filosofia che, cessando di essere una teoria dogmatica, si confondeva con l'azione rivoluzionaria, di cui doveva essere l'elemento dirigente.

Poiché la sua concezione dell'emancipazione umana si presentava ancora sotto la forma dell'umanesimo ed egli non giungeva ancora a concepire il comunismo come dottrina del proletariato, non vi fu ancora tra Marx e Ruge il contrasto che alcuni mesi dopo scoppiò e cosí, dopo avere fissato le linee generali della rivista, poterono lavorare d'accordo per pubblicarla.

Affinché il titolo e il programma della rivista fossero giustificati, almeno in una certa misura, bisognava ottenere anche la collaborazione dei francesi. Ruge era partito pieno di entusiasmo per Parigi, convinto che i francesi avrebbero accolto con gioia la filosofia tedesca, che li avrebbe liberati definitivamente dalla religione.[41] Fu tanto piú

scienza, non mediante dogmi, ma mediante l'analisi della coscienza mistica oscura a se stessa, sia che si presenti in modo religioso sia in modo politico. Apparirà chiaro allora come da tempo il mondo possieda il sogno di una cosa della quale non ha che da possedere la coscienza, per possederla realmente. Apparirà chiaro come non si tratti di tirare una linea netta tra passato e futuro, bensí di realizzare i pensieri del passato. Si mostrerà infine come l'umanità non incominci un lavoro *nuovo*, ma porti a compimento consapevolmente il suo vecchio lavoro. Possiamo dunque in una parola riassumere la tendenza del nostro giornale: chiarificazione con se stesso (filosofia critica) del nostro tempo rispetto alle sue lotte ed ai suoi desideri. Questo è un lavoro per il mondo e per noi. Esso può essere soltanto opera di forze unite. Si tratta di una confessione e non d'altro. Per farsi perdonare le sue colpe, l'umanità non ha che da spiegarle per ciò che esse sono." [MEGA, vol. cit., p. 575.]

[41] A. RUGE, *Due anni a Parigi* cit., I, p. 4: " È il viaggio verso Parigi, verso il limitare di un nuovo mondo. Che esso sia la realizzazione dei nostri sogni. Alla fine

deluso, quando incontrò ovunque indifferenza, se non addirittura ostilità e si ebbe soltanto risposte evasive o dinieghi da parte dei democratici e socialisti, presso i quali era stato introdotto da Hess.

Lamennais, che egli visitò per primo, fu sgradevolmente sorpreso sentendo parlare di umanesimo che si proponeva di liberare la scienza dalla tutela della religione e rovesciò su Ruge lunghe considerazioni metafisiche.[42] Ruge non ebbe maggior fortuna con Louis Blanc, che gli espose a lungo i pericoli di una propaganda antireligiosa ed atea che non avrebbe fatto altro che il giuoco del liberalismo borghese, e lo invitò a mettersi senz'altro sotto la bandiera del socialismo senza passare per l'umanesimo.[43]

Lamartine, che a quanto sembra in un primo tempo gli aveva promesso di collaborare alla propaganda di un'idea da lui definita santa e sublime, si tirò indietro appena capí che gli *Annali franco-tedeschi* sarebbero stati una rivista rivoluzionaria.[44] Ruge non ebbe

del nostro viaggio troveremo l'ampia valle di Parigi, la culla della nuova Europa, il grande laboratorio dove si prepara la storia del mondo, e da dove essa sgorga continuamente (p. 39). A Parigi vivremo le nostre vittorie e le nostre sconfitte. Persino la nostra filosofia, il campo nel quale noi siamo in anticipo sulla nostra epoca, potrà trionfare soltanto quando si sarà manifestata a Parigi e sarà compenetrata dello spirito francese."

Questa convinzione era condivisa da Froebel. Cfr. *Archivio storico di Colonia, Atti concernenti la "Gazzetta renana,"* lettera di Froebel a Oppenheim, Parigi, 11 ottobre 1843: "Qui abbiamo il completo appoggio dei radicali francesi e mai un'impresa dovuta all'iniziativa tedesca è stata accolta con tanto favore, anzi entusiasmo, come la nostra. Questa impresa agirà profondamente sul cammino della politica francese, possiamo esserne certi fino da ora."

[42] A. Ruge, *Due anni a Parigi* cit., I, pp. 146-147-148: "Pensavamo che avremmo potuto indurre Lamennais a scrivere per gli 'Annali franco-tedeschi' una lettera che avremmo pubblicata nel primo numero. Dopo averci ascoltato con attenzione, egli disse che in Francia non avremmo raggiunto il nostro scopo a meno che non ci fossimo alleati con un partito politico... È vero che non potevamo sperare da parte sua in una collaborazione reale, e benché noi avessimo semplicemente enunciato il principio che la scienza deve essere indipendente dalla fede e l'uomo deve costituire il fine ultimo del mondo morale, ciò bastò per scandalizzarlo."

[43] *Ibid.*, p. 157: "Ci promise al tempo stesso un articolo sull'alleanza intellettuale con la Germania... per gli 'Annali franco-tedeschi' di cui gli avevo comunicato il piano. Questo articolo fu pubblicato piú tardi sulla 'Revue Indépendante' e conteneva dichiarazioni molto nette contro gli empi filosofi neo-tedeschi."

Cfr. L. Blanc, "La Revue indépendante," nov. 1843.

[44] J. Froebel, *La mia vita*, Stoccarda 1890-1891, I, p. 135: "Egli [Lamartine] definí il nostro piano di unire le due nazioni con gli 'Annali franco-tedeschi' come un'idea sublime e santa. Dubito che abbia preso conoscenza del primo ed unico numero che corrispondeva a quest'idea sublime e santa e ne abbia approvato il contenuto."

Cfr. "Mannheimer Abendzeitung" ["Giornale della sera di Mannheim"], 18 novembre 1843: "Il primo numero [degli 'Annali franco-tedeschi'] uscirà ancora entro

maggior successo con gli altri socialisti e comunisti. Proudhon allora non era a Parigi,[45] Leroux si era allontanato dai lavori teorici e si dedicava interamente all'invenzione di una nuova macchina per stampare. Cabet, che aveva sentimenti religiosi, non fu certo edificato dalla dichiarazione di ateismo di Ruge, cui per di piú rimproverò di non essere comunista.[46] Non riuscí infine a portare dalla sua parte V. Considérant, il quale sospettava che egli volesse realizzare le sue idee con la violenza.[47]

La causa principale di questo insuccesso era che la maggior parte dei socialisti e comunisti francesi di quel tempo erano credenti, o per lo meno deisti, e rimasero molto colpiti nel vedere i radicali tedeschi porre la negazione di Dio e l'abolizione della religione come il principio fondamentale della loro dottrina.

Di fronte a questo generale rifiuto dei francesi di partecipare alla rivista, bisognò contentarsi di fare appello ai tedeschi, la cui collaborazione diventava pure aleatoria.

Feuerbach rimase nel suo atteggiamento negativo.[48] Né Herwegh, che era allora in viaggio di nozze nel sud della Francia, né Bakunin, che dopo essere stato espulso da Zurigo errava di città in città, pote-

quest'anno e conterrà un articolo di Lamartine sulle relazioni tra la Francia e la Germania" (citato nel libro di B. Bauer, *Storia completa delle lotte dei partiti in Germania durante gli anni 1842-1846*, Charlottenburg 1847, I, p. 295).

Cfr. lettera di Ruge e Marx al Lamartine, "La démocratie pacifique," 10 dic. 1843.

[45] Proudhon allora era impiegato a Lione. Soltanto nel settembre 1844 si recò a Parigi e vi restò fino alla fine del 1845.

[46] Su Cabet cfr. Mega, I, vol. I², p. 314, lettera di Ruge a Marx, Parigi 11 agosto 1843.

Cfr. A. Ruge, *Due anni a Parigi* cit., I, pp. 59 e 72: "Il rabbino [Hess] mi condusse dall'ex deputato e avvocato Cabet, autore del *Voyage en Icarie* e editore del 'Populaire'... Cabet è un vero francese, vivace come un giovanotto sebbene anziano, con un viso amabile, intelligente, disincantato e scettico. Non si fa illusioni sulla difficoltà di monopolizzare tutto, confiscare tutto, amministrare tutto, e utilizzare equamente le entrate. Ma è convinto che soltanto con il comunismo gli uomini diventeranno uomini e per questo segue tale strada."

A p. 76, risposta di Ruge a Cabet.

[47] *Ibid.*, pp. 107-108: "V. Considérant ha un debole per i tedeschi... Da lui quindi ebbi un'accoglienza favorevole con il mio piano di una alleanza intellettuale franco-tedesca, attuata per mezzo di una rivista scritta da scrittori delle due nazioni. Ma avevo contro di me il fatto che i fourieristi pensavano che io volessi ricorrere alla violenza..."

[48] L. Feuerbach, *Corrispondenza* cit., II, p. 148, lettera di Ruge a Feuerbach, 11 novembre 1843: "Confesso che comincio a chiedermi con inquietudine dove potremo trovare dei collaboratori. Continuo ad aver fiducia nel vostro buon genio che vi ha messo sulla traccia dei francesi e sulla via dell'umanesimo e cui l'emancipazione umana tanto deve."

rono prendere parte attiva alla redazione della rivista, sicché come collaboratori rimasero soltanto Marx, Engels, Ruge, Hess, Heine e Bernays.[49]

Al principio del suo soggiorno parigino, Heine al contrario di Börne, si era tenuto piú o meno lontano dal movimento democratico.[50] Il divieto che aveva colpito i suoi libri in Germania, nel dicembre 1841, l'aveva avvicinato ai democratici ed indotto a prendere un atteggiamento di opposizione molto piú netto verso il governo prussiano.[51] In pari tempo, egli si occupava con interesse crescente della questione sociale e delle dottrine socialiste nelle corrispondenze per la *Gazzetta generale di Augusta*. In particolare si sentiva attratto dal comunismo che insieme ammirava e temeva; in esso vedeva la potenza dell'avvenire e lo paragonava ad un personaggio mostruoso e misterioso chiamato ad avere una parte capitale nella tragedia moderna.[52]

Questa tendenza lo indusse a collaborare agli *Annali franco-tedeschi*, che erano allora l'organo dell'opposizione estrema.

Al contrario di Marx, Ruge, che non stimava molto Heine, rinnovava in una lettera alla moglie i rimproveri di leggerezza e di immoralità che gli aveva già fatto sugli *Annali di Halle*.[53]

[49] F. C. BERNAYS, originario del Palatinato, aveva studiato diritto. Dopo aver pubblicato un opuscolo leggittimista, *La Germania e le costituzioni parlamentari della Franconia*, era passato all'opposizione e sulla "Gazzetta renana" aveva pubblicato aspre critiche contro le Camere bavaresi. Date le dimissioni era diventato redattore della "Gazzetta della sera di Mannheim" e il tono radicale che dette a questo giornale gli valse l'espulsione dal granducato del Baden.

[50] Cfr. H. HOUBEN, *Gespräche mit Heine* [*Colloqui con Heine*], Potsdam 1952, pp. 428-429, conversazione di Heine con Alexander Weil, settembre 1843.

[51] Cfr. H. HEINE, *Lettere*, a cura di H. DAFFIS, Berlino 1906, II, p. 149, lettera di Heine a Campe, Parigi 28 febbraio 1842: "Vi impegno a dichiarare guerra mortale alla Prussia. Non si può ottener niente con mezzi pacifici. Come sapete io ho spinto all'estremo la moderazione, quindi non attribuirete il mio consiglio a passione esaltata. Disprezzo i volgari demagoghi, i loro atti e i loro gesti mi sono odiosi perché sono sempre intempestivi, ma tenderei volentieri la mano all'ultimo degli agitatori, adesso che si tratta di far pagare ai prussiani la loro infame perfidia e di metterli in condizione di non nuocere."

[52] Cfr. Corrispondenze di Heine sulla "Gazzetta generale di Augusta," 20 giugno e 12 luglio 1842.

[53] Cfr: "Annali di Halle," 20 giugno 1838, p. 215. A. RUGE, *H. Heine*: "La poesia satirica di Heine è una poesia sbarazzina, il suo principio è il desiderio soggettivo di piacere, di rendersi interessante a detrimento dell'argomento trattato."

A. RUGE, *Opere complete*, II, p. 268: *Nuova lirica. Le poesie di un vivente*. "A proposito del romanticismo abbiamo mostrato per qual motivo l'autore che riflette la sua vanità nelle sue opere non può accedere alla lirica, abbiamo fatto vedere che la lirica di Heine non è altro che la poesia della menzogna, del piacere, della distruzione e dello scetticismo per qualsiasi verità."

Heine dal canto suo non aveva alcuna simpatia per Ruge, che per lui era un gretto filisteo.[54]

La sua collaborazione agli *Annali franco-tedeschi* fu senza dubbio ottenuta da Herwegh e forse anche da Marx, che durante il suo soggiorno a Parigi ebbe con Heine ottimi rapporti; essa fu particolarmente bene accolta a causa della conversione di Heine al radicalismo e soprattutto per la fama mondiale del poeta che non poteva che giovare alla rivista.[55]

Nell'ottobre, l'organizzazione della rivista era praticamente terminata e i collaboratori si congiunsero a Parigi. Froebel vi era arrivato in settembre, ma ai primi di ottobre ripartí per la Svizzera a causa di suoi affari: Herwegh, che dopo il viaggio di nozze si era recato a Ostenda dove aveva incontrato Engels, vi era giunto piú o meno alla stessa epoca. Fu seguito da Marx e dalla sua giovane moglie che attendeva il primo figlio. L'11 ottobre presero alloggio al n° 38 della rue Vaneau, in una casa in cui abitava già Ruge e anche German Mäurer, uno dei dirigenti della Lega dei giusti.[56] Ai primi di dicembre arrivò Ruge con la moglie, con l'idea di organizzare con Mäurer e Marx una specie di piccolo falansterio.[57] Durante il breve soggiorno in

A. RUGE, *Corrispondenza* cit., I, p. 334, lettera di Ruge alla moglie, Parigi, 11 settembre 1843. "Egli [Heine], considera le sue poesie come poesie della libertà mentre esse non sono altro che il riflesso di una vile e ignava mentalità di schiavo. Dice delle spiritosaggini come uno schiavo in una commedia priva di elementi seri; che egli voglia fare dell'amore una pazzia e del focolare domestico un harem risponde bene al carattere corrotto dell'epoca... un fabbricatore di spiritosaggini non conosce la libertà e non si può attuarla con lui."

[54] H. HEINE, *Ultime poesie e pensieri*, Amburgo 1869, p. 218: "Ruge è un filisteo che guardandosi allo specchio senza prevenzioni ha dovuto confessarsi che l'Apollo del Belvedere era decisamente piú bello. La libertà gli riempie lo spirito ma non ha ancora conquistato le sue membra e nonostante il suo fervore per il nudo greco non riesce ancora a decidersi a disfarsi dei pantaloni barbari e meno ancora dei calzoni virtuosi cristiano-germanici."

[55] A. RUGE, *Corrispondenza* cit., I, p. 330, Ruge al fratello L. Ruge, Parigi, 28 agosto 1843: "Ieri ho parlato anche con Heine. Non ti immagini neppure quante opinioni radicali questo volpone ha in privato."

[56] Cfr. *Archivio storico di Colonia*. Lettera di Froebel a Oppenheim, Parigi, 11 ottobre 1843: "Ruge è partito per cercare la sua famiglia. Attendiamo Marx per oggi o domani. Per ora Herwegh rimane qui. Io devo partire per la Svizzera per i miei affari ma tornerò forse molto presto."

[57] MEGA, I, vol. I², p. 315, lettera di Ruge a Marx, Parigi, 22 settembre 1843: "Cercherò di convincere Herwegh, Mäurer, e se è possibile anche voi, di abitare insieme e di fare un *ménage* in comune. Avremo una cucina e una sala da pranzo in comune, naturalmente ognuno avrà le sue stanze."

Germania aveva tentato, senza successo, di acquistare altri collaboratori alla rivista.[58]

Se i collaboratori erano uniti nella loro lotta contro lo Stato prussiano e nella loro fede nell'umanesimo, le loro opinioni divergevano su quello che avrebbe dovuto essere il contenuto concreto dell'umanesimo, e i mezzi per realizzarlo.

Ruge, che con Marx doveva dirigere la rivista, restava fermo alle sue concezioni liberali e i suoi progetti di riforma non andavano oltre una emancipazione del popolo, realizzata, non con una riforma sociale, bensí con lo sviluppo dell'istruzione e dell'educazione.[59] In questo spirito egli redasse il programma degli *Annali franco-tedeschi,* che si limitava ad una fraseologia liberale ed umanitaria. Contro l'oppressione, che in Germania soffocava qualsiasi libero pensiero, egli riteneva che il compito essenziale degli *Annali franco-tedeschi* fosse di lottare per la libertà, non per una libertà astratta, ma per la libertà politica, facendo conoscere ai tedeschi i progressi fatti dai francesi in questo campo. Gli *Annali* dovevano anche avere il compito di informare i francesi sulla lotta condotta in Germania sul piano spirituale contro la religione. Lavorando cosí per liberare, da una parte, i francesi dall'oppressione religiosa, dall'altra, i tedeschi dall'oppressione politica, la rivista avrebbe contribuito nel modo piú efficace all'attuazione dell'umanesimo.[60]

58 *Ibid.*, pp. 320-321, lettera di Ruge a Marx, Francoforte sul Meno, 1 dicembre 1843: "Soltanto Nauwerk e Brüggemann sono d'accordo sui nostri progetti letterari... A Parigi pensavo già che i liberali tedeschi ci sarebbero mancati... Spero che abbiate scritto a Proudhon, altrimenti, in fin dei conti, ci converrà cominciare senza i francesi. Credete che sia opportuno sollecitare la collaborazione di donne come G. Sand o Flora Tristan? Esse sono piú estremiste di Louis Blanc e Lamartine."

59 A. Ruge, *Due anni a Parigi*, I, p. 305: "Infatti l'organizzazione del lavoro in qualsiasi forma non basta ad emancipare il popolo. Migliorarne la sorte, renderne piú umana l'esistenza è certo un grande progresso, che può essere realizzato con l'associazione e l'organizzazione, ma estirpare il principio dell'egoismo e della disumanità è una questione tutta diversa che, seppure si trova nella linea di tutto il nuovo movimento democratico, tuttavia non è stata posta da Louis Blanc nella sua inchiesta."

60 "Annali franco-tedeschi," pp. 1-16, *Piano degli Annali* di Ruge, p. 4: "Un popolo non è libero se non ha fatto della filosofia il principio del suo sviluppo ed è compito della filosofia elevare il popolo a questo livello culturale." p. 5: "Nostro compito essenziale è realizzare la libertà. Per il filosofo non vi è una scienza indifferente. La filosofia è libertà che vuole produrre la libertà; per libertà intendiamo la vera libertà umana, la libertà politica." p. 6: "Ogni conquista della scienza, ogni unione in essa con la politica significa di fatto una stretta unione con la Francia. In Europa essere contro la Francia e contro la politica vuol dire in realtà essere contro la politica e contro la libertà. La Francia, e soltanto essa, rappresenta il principio

Ruge si ammalò poco dopo l'arrivo a Parigi, cosí non poté collaborare attivamente alla rivista e dovette lasciarne la direzione a Marx. Data la divergenza sempre crescente delle loro opinioni, la rivista non poté durar a lungo e ne fu pubblicato soltanto un numero doppio nel marzo 1844.[61]

Se già nella lettera a Ruge in cui Marx aveva esposto il programma degli *Annali franco-tedeschi*, queste divergenze si erano rivelate, esse scoppiarono molto piú clamorosamente e non fu piú possibile dissimularle dietro la parola d'ordine dell'umanesimo, quando Marx a Parigi, dove era entrato direttamente in contatto con il proletariato e aveva conosciuto un mondo economico e sociale nuovo, passò nettamente al comunismo.

Questo soggiorno a Parigi ebbe per lui lo stesso significato e la stessa importanza che il soggiorno a Londra per Engels. Ma mentre

politico, il vero principio della libertà umana in Europa." p. 7: "Essa ha conquistato e proclamato i Diritti dell'uomo e attualmente lotta per tradurre in realtà i grandi princípi rivoluzionari dell'umanesimo. Cosí ha una missione cosmopolitica e ciò che essa conquista è una conquista per l'umanità." p. 8: "La vera unione delle due nazioni è l'unione delle loro culture, che equivale alla vittoria della libertà..." p. 9: "Vi è una differenza essenziale tra l'accedere immediatamente alla libertà umana e all'umanesimo (come fanno i francesi) e il liquidare prima di tutto il passato romantico, religioso e politico superandolo sul piano filosofico (è questo il merito dei tedeschi)..." p. 10: "Lo sforzo fatto nel campo dei puri princípi non è stato vano, il lavoro svolto nella regione sopraterrena, cui noialtri tedeschi abbiamo dedicato tante energie, non è andato perduto. Questo travaglio e questo lavoro portano alla conquista radicale del nuovo principio e permettono, rendendone i risultati accessibili ai francesi, di consolidare per sempre le conquiste che essi hanno fatto con la filosofia del XVIII secolo e la loro rivoluzione."

[61] "Annali franco-tedeschi" pubblicati da A. Ruge e K. Marx, Indice delle materie:

Piano degli Annali franco-tedeschi, di A. Ruge.
Un carteggio del 1843.
Canti in onore di re Luigi, di H. Heine.
Giudizio della corte suprema di appello nell'istruttoria aperta contro il dottor J. Jacoby per il delitto di alto tradimento, di lesa maestà e di offesa alle leggi del paese.
Per la critica della filosofia del diritto di Hegel, di K. Marx.
Lineamenti di una critica dell'economia politica, di F. Engels.
Lettere da Parigi, di M. Hess.
Verbale conclusivo della conferenza dei ministri a Vienna, 12 giugno 1834, di C. Bernays.
Tradimento, di G. Herwegh.
La situazione in Inghilterra, Past and Present by Th. Carlyle, di F. Engels.
La questione ebraica: B. Bauer, *La questione ebraica*, Brunswick 1843. B. Bauer, *Sulla capacità degli ebrei e dei cristiani di oggi di diventare liberi*, "Ventun fogli dalla Svizzera," pp. 56-81, di K. Marx.
Rassegna della stampa.

Engels, a Manchester, sí familiarizzò con la situazione economica e sociale inglese e, analizzandola criticamente, mutò la sua concezione del comunismo e dello sviluppo storico, Marx si interessò prima di tutto alla vita politica e sociale della Francia, in particolare alla rivoluzione e alla lotta di classe del proletariato.

Ciò determinò la sua particolare concezione del comunismo, che, a differenza di quella di Engels, aveva un carattere non tanto economico e sociale, quanto politico e sociale.

Parigi gli offriva due elementi che lo portarono al comunismo.

Infatti vi trovò un proletariato già numeroso con forti tradizioni rivoluzionarie e una coscienza ben netta dei suoi interessi di classe, come anche vi trovò i risultati della grande rivoluzione borghese del 1789 che la rivoluzione del 1830 aveva portato a compimento.

A Parigi dove la lotta di classe tra la borghesia — diventata definitivamente la classe dominante dopo questa rivoluzione, — e il proletariato si accentuava sempre piú, il comunismo gli si presentò non piú sotto una forma teorica, ma come lo scopo concreto della lotta proletaria. Nonostante la repressione di numerose rivolte rivoluzionarie, succedutesi dopo la rivoluzione del 1830, il proletariato, defraudato dalla borghesia dei vantaggi di questa rivoluzione che era stata opera sua, era in un continuo stato di agitazione e Parigi rimaneva, piú che mai, il centro della lotta pratica e teorica del socialismo e del comunismo.

Le dottrine di Saint-Simon e di Fourier erano state superate e nascevano continuamente altre dottrine socialiste e comuniste.

Le dottrine socialiste, che miravano semplicemente ad una riforma della società borghese senza abolizione della proprietà privata ed erano su di una posizione di compromesso fra la borghesia ed il proletariato,[62] non potevano accontentare Marx, che da buon rivoluzionario era convinto che il progresso può avvenire soltanto con la radicalizzazione dei contrasti. Ciò lo allontanava anche dalla dottrina comunista, allora molto in voga, di Cabet, che condannava ogni azione violenta pensando che il comunismo doveva realizzarsi attraverso la propaganda e l'educazione. La sola dottrina che allora potesse attirarlo

[62] Le principali erano quella di V. Considérant, che, sistematizzando le idee di Fourier, voleva attuarle per via pacifica, quella di Louis Blanc, che pensava di poter effettuare la riforma sociale per associare il capitale ed il lavoro mediante lo Stato e quella di Proudhon, che, nonostante la sua violenta condanna della proprietà, mirava in realtà a salvaguardare, sotto il nome di possesso, la piccola proprietà delle classi medie.

era quella di Blanqui, che, riprendendo la tradizione rivoluzionaria di Babeuf e la sua concezione della lotta di classe, nella rivoluzione comunista, — da lui in verità concepita ancora sotto la forma di sommossa, — vedeva il solo mezzo per liberare il proletariato.

Questa dottrina si era molto diffusa nelle società segrete di Parigi e anche nella " Lega dei giusti," che Marx frequentò fin dall'arrivo in questa città. Tuttavia non aderí alla lega,[63] senza dubbio per le stesse ragioni di Engels, ritenendo, come quest'ultimo, che le società segrete avevano il difetto di separarsi dalla massa del proletariato, la sola forza capace di portare fino in fondo la rivoluzione sociale. D'altra parte, le confuse opinioni comuniste, risultanti da un miscuglio di dottrine di Cabet e di Weitling, che predominavano nella " Lega dei giusti," non potevano soddisfarlo, specialmente in un momento in cui egli si sforzava di chiarire le sue stesse idee.

Tuttavia provò profonda simpatia per i proletari francesi e tedeschi, le cui ardenti convinzioni, il cui coraggio e la cui fedeltà contrastavano tanto con la ignavia della borghesia tedesca che aveva conosciuto cosí bene.[64] Nel proletariato, che gli si presentò allora nel suo vero volto, vide la potenza destinata a liberare l'umanità.

Il suo contatto diretto ed attivo con il movimento operaio, come anche la visione del nuovo mondo rivelatogli da Parigi, dettero un profondo e rapido impulso allo sviluppo del suo pensiero. Ciò si vede già molto chiaramente nei due articoli che egli scrisse per gli *Annali franco-tedeschi*: *La questione ebraica* e *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, i soli articoli che, con quelli di Engels e le poesie di Heine, avessero valore e interesse duraturo.

Il primo articolo, *La questione ebraica*, fu scritto per la maggior parte a Kreuznach e terminato a Parigi.[65] L'influenza del soggiorno parigino vi si sente ancora relativamente poco. Infatti esso è un prolungamento ed un approfondimento della critica della *Filosofia del diritto* di Hegel, di cui riprende le tesi fondamentali, ma in pari tempo testimonia un notevole progresso nello sviluppo del suo pensiero.

Col pretesto della questione ebraica, che allora era molto dibat-

[63] K. Marx, *Herr Vogt*, Londra 1860, p. 35.

[64] Mega, I, vol. III, p. 135, *Manoscritti economico-filosofici*, Parigi 1844.

[65] Una gran parte delle citazioni contenute nella *Questione ebraica* si trova nel quaderno di appunti del luglio-agosto 1843; il che indica come Marx avesse cominciato questo articolo subito dopo la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* e l'abbia scritto quando ancora era a Kreuznach.

tuta in Germania specialmente nell'ambiente della Sinistra hegeliana, — l'eguaglianza politica e sociale degli ebrei privi di diritti civili, a causa della loro religione, era una delle principali rivendicazioni del liberalismo [66] — Marx ritorna sulla questione dell'emancipazione umana, cui, sul piano politico e sociale, si oppone la separazione tra Stato politico e società civile, ma dà a questa questione una soluzione già nettamente orientata in senso comunista.

L'oggetto immediato di questo articolo fu la confutazione della tesi di Bruno Bauer, il quale aveva sostenuto che gli ebrei non avevano la stessa capacità di emanciparsi dei cristiani.

Dopo l'editto del 4 maggio 1816, che li aveva esclusi dalle funzioni pubbliche e aveva assegnato loro una posizione subalterna nello Stato, gli ebrei, appoggiati dalla stampa liberale, avevano rinnovato continuamente le loro richieste di eguaglianza civile e politica; lo facevano in quel tempo in modo particolarmente attivo e pressante, ma continuavano a urtare contro l'ostinazione del governo reazionario prussiano. Quest'ultimo trovò un appoggio nei due articoli di Bauer, che, opponendo i cristiani agli ebrei, implicitamente approvava il fatto che il governo negasse agli ebrei l'emancipazione politica.

In un primo articolo *La questione ebraica*, pubblicato dapprima sugli *Annali tedeschi* nel novembre 1842, poi sotto forma di opuscolo nel 1843,[67] Bruno Bauer, dopo aver dimostrato che nessuno in Prussia poteva essere emancipato politicamente a causa del carattere religioso dello Stato, sosteneva che l'ebreo, esigendo la propria emancipazione politica, pretendeva dallo Stato cristiano che abbandonasse il suo pregiudizio religioso, mentre egli stesso non si disfaceva del proprio. Sviluppando la tesi, sostenuta nel 1839 contro Hengstenberg, vale a dire che la religione ebraica rispetto alla religione cristiana rappresentava un gradino inferiore dell'evoluzione umana, sosteneva che la religione cristiana, poiché dava alla dottrina della salvezza un carattere universale, superando il nazionalismo ristretto in cui si era chiusa la religione ebraica, rappresentava un progresso notevole sul-

[66] Cfr. J. HANSEN, *La provincia renana*, I, p. 240. H. KÖNIG, *La "Gazzetta renana,"* Münster di Vestfalia, 1927, cap. IV, pp. 77-89: *La questione ebraica in Prussia.* "Gazzetta renana," 1842. *Sulla questione ebraica*, 17, 19, 20, 29, 30 marzo; 6 aprile; 22, 24, 31 maggio; 16 giugno; 2, 31 luglio; 9, 14 agosto; 1 settembre.

[67] Cfr. "Annali tedeschi," nn. 274-275, 17-19 nov. 1842: B. BAUER, *La questione ebraica.* — B. BAUER, *Die Judenfrage* [*La questione ebraica*], Brunswick, 1843.

l'ebraismo.[68] Gli ebrei, restando testardamente attaccati alla loro religione, diceva Bauer, si sono esclusi dalla comunità umana. Ciò che si oppone alla loro emancipazione non è tanto l'odio religioso che li perseguita, quanto il loro egoismo e orgoglio, che li porta a considerarsi come una razza privilegiata. Essendosi loro stessi separati dagli altri uomini, non hanno il diritto di lamentarsi di essere stati esclusi dalla comunità cristiana e se lo Stato cristiano nega loro quell'eguaglianza che essi stessi negano agli altri.[69]

In un secondo articolo, " La capacità dei cristiani e degli ebrei moderni di emanciparsi," pubblicato sui *Ventun fogli dalla Svizzera*,[70] Bauer collegava la questione dell'emancipazione degli ebrei a quella, piú generale, dell'emancipazione umana.[71]

Contrariamente al cristianesimo, che con il protestantesimo aveva

[68] Cfr. B. Bauer, *Herr Dr. Hengstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums* [*Il Dott. Hengstenberg. Lettere critiche sull'opposizione tra la legge ebraica e i vangeli*], Berlino 1839. Feuerbach aveva esposto idee analoghe nel suo libro *L'essenza del cristianesimo*, II ed. 1843: p. 168: " Gli ebrei hanno conservato il loro particolarismo fino ad oggi. Il loro principio, il loro dio è il principio piú pratico del mondo, l'egoismo che ha preso forma di religione."

Ibid., p. 177: " Se aboliamo le barriere della coscienza nazionale, al posto dell'israelita abbiamo l'uomo."

[69] B. Bauer, *La questione ebraica*, Brunswick 1843: p. 19: " Si tratta di sapere se l'ebreo in quanto tale, vale a dire un ebreo che confessa a se stesso di essere costretto per la sua stessa natura a vivere eternamente separato dagli altri uomini, è capace di acquisire i diritti generali degli uomini e di conferirli ad altri. La sua religione, il suo modo di vita lo costringono a un perpetuo isolamento... Giacché costituiscono il suo essere stesso, che fa di lui non un uomo bensí un ebreo." *Ibid.*, p. 60: " L'emancipazione degli ebrei può avvenire in modo radicale, fecondo e sicuro, soltanto se gli ebrei non sono emancipati in quanto tali, vale a dire in quanto uomini condannati a restare eternamente estranei ai cristiani, e soltanto se essi invece si trasformano in uomini che non sono separati dagli altri uomini da false barriere, cui essi attribuiscono una importanza capitale."

[70] *Ventun fogli dalla Svizzera*, Zurigo e Winterthur 1843, pp. 56-71.

[71] Cfr. " Wigand's Vierteljahrsschrift " [" Rivista trimestrale di Wigand "], 1844, I, pp. 278-286. G. Julius, *Bruno Bauer e la questione ebraica*, pp. 282-283: " Bruno Bauer ha allargato la concezione limitata che fino ad ora si aveva della questione ebraica, considerandola nel suo aspetto generale che si riassume nel concetto di uomo. Bauer dice che gli ebrei e i cristiani non possono considerarsi uomini, se non quando rinunciano alla loro natura particolare, che li separa gli uni dagli altri e li isola perpetuamente, per prendere coscienza della natura generale dell'uomo e considerarla come il loro vero essere...

" Egli espone questa tesi da un punto di vista critico, polemizzando sia contro lo Stato cristiano che contro il particolarismo ebraico. Egli dimostra che lo Stato cristiano, il quale di una religione particolare fa la sua essenza, può tollerare i seguaci di un'altra religione, ma non concedere loro una eguaglianza assoluta e che, d'altra parte, l'ebraismo si oppone per la sua stessa natura alla libertà e alla vera vita dello Stato ostinandosi ad essere ed a voler essere ciò che esso è."

preso un carattere largo e universale e aperto la via a una emancipazione generale dell'umanità, l'ebraismo era restato una dottrina arretrata e sterile a causa del suo pertinace attaccamento alla legge mosaica.[72] Per questo il cristiano era in grado piú dell'ebreo di giungere all'emancipazione totale, [73] ciò che del resto non significava che per emanciparsi l'ebreo dovesse prima di tutto convertirsi al cristianesimo.[74] Ambedue, in realtà, per emanciparsi veramente dovevano liberarsi della religione, e questo del resto era piú semplice per il cristiano, che aveva soltanto da fare un passo per passare dalla sua religione universale alla religione dell'umanità, che all'ebreo, il quale, non essendosi ancora liberato dalla sua religione egoistica, non era ancora giunto alla concezione di una religione universale.[75]

Per confutare queste tesi di Bauer, Marx scrisse il suo articolo sulla questione ebraica.[76] Tale questione del resto lo interessava da molto tempo. Nell'agosto 1842 avrebbe voluto pubblicare, rispondendo agli attacchi di Hermes contro l'ebraismo, un articolo nel quale, a quanto pare, si proponeva già di studiare la questione ebraica dal punto di vista sociale.[77] Il 13 marzo 1843, informava Ruge della sua

[72] B. Bauer, *Sulla capacità degli ebrei e dei cristiani attuali di emanciparsi*, "Ventun fogli dalla Svizzera," pp. 37-48, 63-66.

[73] *Ibid.*, p. 69: "Perciò il cristianesimo supera di molto il giudaismo, e il cristiano nella stessa misura l'ebreo, la sua capacità di emanciparsi è quindi molto piú grande di quella dell'ebreo, giacché l'umanità, attingendo il punto di vista cristiano, è giunta al punto in cui una rivoluzione profonda riparerà tutti i danni causati dalla religione... L'ebreo, che è lontano dall'essere arrivato a questo punto di vista, è parimenti lontano dal potersi liberare e lontano anche dalla rivoluzione che deciderà le sorti dell'umanità, perché la sua religione, di per se stessa, non ha una grande importanza per la storia del mondo, e quindi non può agire profondamente su di essa."

[74] *Ibid.*, p. 70.

[75] *Ibid.*, p. 71: "I cristiani e gli ebrei debbono rompere con la loro natura. Questa rottura è piú facile al cristiano, cui si presenta come una conseguenza necessaria del suo stesso sviluppo, che all'ebreo, che deve rompere non soltanto con la sua natura ma anche con lo sviluppo della sua religione."

Sulle tendenze antisemite di B. Bauer, cfr. *Spiegazione teologica dei vangeli*, 1852, pp. 34-35: "L'ebreo ha un potere corrosivo, ma non dissolvente. Egli critica i prodotti della storia senza poterli intaccare veramente. Si tiene al di fuori delle lotte storiche e il suo atteggiamento scettico manca di energia e di forza. Ad eccezione dell'ebreo moderno, che al mondo cristiano oppone le sue antitesi orientali e i suoi sarcasmi letterari, l'ebreo è sempre rimasto uno straniero in questo mondo, che è stato e rimane per lui un mondo a sé. Per questo egli si contenta di opporgli il suo banale scetticismo non potendo attaccarlo con successo e ancor meno distruggerlo."

[76] K. Marx, *Un carteggio del 1843* cit., pp. 45-86, *Sulla questione ebraica*: 1. B. Bauer, *La questione ebraica*, Brunswich 1843; 2. B. Bauer, *La capacità degli ebrei e dei cristiani d'oggi di diventar liberi*, in "Ventun fogli dalla Svizzera," Zurich und Winterthur 1843. [Mega, I, vol. I^1, pp. 576-606.]

[77] Mega, I, vol. I^2, p. 279, lettera di Marx a Oppenheim, 25 agosto 1842: "Man-

intenzione di criticare gli articoli di Bauer, cui egli rimproverava di trattare la questione ebraica in modo troppo astratto e di non servirsene per attaccare la politica reazionaria del governo prussiano.[78]

Tuttavia, non dal punto di vista politico egli criticò nel suo articolo le tesi di Bauer, bensí dal punto di vista sociale. Ricavando dall'analisi della società borghese e dello Stato politico una nuova concezione dell'emancipazione umana, che egli opponeva alla concezione puramente politica di Bauer, rimproverava a quest'ultimo di voler risolvere la questione dell'emancipazione senza avere una nozione chiara ed esatta della sua essenza.[79] La sua critica a Bauer diventava tanto piú violenta, in quanto costui, nonostante la fraseologia rivoluzionaria, assumeva una posizione reazionaria e di fatto con il suo antisemitismo appoggiava la politica del governo prussiano.

Nella prima parte del suo studio, Marx risponde all'articolo di Bauer sulla questione ebraica, pubblicato negli *Annali tedeschi*. Bauer, egli dice, pone male la questione della emancipazione perché confonde l'emancipazione politica con l'emancipazione umana. Quando si studia la questione dell'emancipazione degli ebrei, bisogna domandarsi prima di tutto di che natura è tale emancipazione. Soltanto dopo aver chiarito questo primo punto è possibile porsi la questione delle condizioni di tale emancipazione e domandarsi se, come pensa Bauer, l'emancipazione religiosa è la condizione necessaria dell'emancipazione politica, e se l'ebreo, per emanciparsi, deve anzitutto liberarsi dell'ebraismo.[80]

datemi tutti gli articoli di Hermes contro il giudaismo. Mi riprometto di mandarvi al piú presto possibile un articolo, che senza esaurirla, porrà la questione su di un piano nuovo."

[78] *Ibid.*, p. 308, lettera di Marx a Ruge, 13 marzo 1843: "Ho ricevuto in questo momento la visita del presidente degli israeliti di qui che mi chiede di presentare una petizione alla Dieta a favore degli ebrei. Per quanto ripugnante mi sembri la religione ebraica, trovo la concezione di B. Bauer troppo astratta. Bisogna infliggere quanti piú colpi possibili allo Stato cristiano per intaccarlo e farvi penetrare, nella misura delle nostre forze, gli elementi razionali. Bisogna almeno tentare e la collera aumenta con ogni petizione respinta."

[79] Nella *Sacra famiglia*, Marx ha fatto una nuova analisi della questione ebraica in occasione di una critica piú generale a Bauer (cfr. Mega, I, vol. III: *La sacra famiglia*, cap. VI, *La questione ebraica*, I, II, III). Questa analisi che risponde ad una nuova fase dello sviluppo di Marx sarà studiata nel quadro di tale sviluppo.

[80] K. Marx, *Un carteggio del 1843* cit., pp. 50-51: "Bauer esige quindi, da un lato, che l'ebreo rinunci al giudaismo, e in generale l'uomo rinunci alla religione, per poter essere emancipato *civilmente*. D'altro lato, l'eliminazione *politica* della religione, di conseguenza, equivale per lui all'eliminazione della religione senz'altro. Lo Stato che presuppone la religione non è ancora uno Stato vero, reale... Si rivela a questo punto la concezione *unilaterale* della questione ebraica. Non bastava assoluta-

I rapporti tra emancipazione politica e emancipazione religiosa, considerati da Bauer come la questione centrale, giacché egli stabilisce tra loro uno stretto legame di dipendenza, dato che per lui l'emancipazione religiosa condiziona l'emancipazione politica, in realtà variano secondo che lo Stato è piú o meno sviluppato politicamente ed emancipato dalla religione. Perciò in uno Stato cristiano la questione dell'emancipazione degli ebrei ha un carattere teologico, perché l'ebreo si trova in una situazione di opposizione religiosa verso lo Stato cristiano; in Francia, che è uno Stato costituzionale nel quale tuttavia la religione cristiana è ancora riconosciuta ufficialmente, la questione ebraica è una questione politica, che ha un aspetto religioso; negli Stati Uniti, infine, dove lo Stato non riconosce ufficialmente nessuna religione e ha un carattere puramente politico, la questione ebraica perde qualsiasi aspetto religioso e presenta soltanto un interesse politico.[81]

Ne risulta che non bisogna considerare, come fa Bauer, lo Stato in maniera astratta e ridurlo allo Stato cristiano e anche che l'emancipazione politica non comporta necessariamente l'emancipazione religiosa. Gli Stati Uniti, infatti, dove lo Stato dal punto di vista politico è completamente emancipato, sono una nazione molto religiosa e un ateo non vi è considerato come una persona per bene, il che dimostra che l'emancipazione politica non implica affatto l'emancipazione religiosa e che l'esistenza della religione non è incompatibile con l'esistenza di uno Stato completamente emancipato dal punto di vista politico.[82]

mente chiedersi: chi deve emancipare? Chi deve essere emancipato? La critica avrebbe dovuto fare una terza domanda. Essa avrebbe dovuto chiedere: *Di quale specie di emancipazione* si tratta? Quali condizioni si fondano sull'essenza dell'emancipazione richiesta? La critica *dell'emancipazione politica* in sé avrebbe già costituito la critica conclusiva della questione ebraica, e la sua vera risoluzione nella *questione generale dell'epoca*... noi rileviamo l'errore di Bauer nel fatto che egli sottopone a critica solo lo 'Stato cristiano,' non lo 'Stato in sé,' che non ricerca *il rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana*, e perciò pone condizioni che sono spiegabili soltanto con una acritica confusione tra l'emancipazione politica e quella umana in generale. Se Bauer domanda agli ebrei: dal vostro punto di vista avete voi il diritto di chiedere l'*emancipazione politica*? Noi domandiamo a nostra volta: il punto di vista dell'emancipazione *politica* ha il diritto di esigere dagli ebrei l'abolizione del giudaismo, e dagli uomini in generale l'abolizione della religione?" [MEGA, I, vol. I[1], pp. 579-580.]

[81] *Ibid.*, pp. 50-53. [MEGA, vol. cit., pp. 580-581.]

[82] *Ibid.*, p. 52: "La questione è: come si comporta l'emancipazione politica *compiuta* nei riguardi della religione. Se perfino nel paese dell'emancipazione politica compiuta noi troviamo non soltanto l'*esistenza*, ma l'esistenza *vivace e vitale* della re-

Non riconoscendo alcuna religione ufficiale, lo Stato politico si libera dalla tutela religiosa, senza per questo emancipare dalla religione gli individui che lo compongono. Giacché la religione non costituisce piú un elemento della vita politica e non conferisce piú diritti particolari, essa in quanto tale non viene abolita piú di quanto non lo siano la proprietà e la condizione sociale per il fatto che non conferiscono piú privilegi politici. Allo stesso modo l'abolizione del censo richiesta per l'elettorato attivo e passivo non abolisce affatto la proprietà privata.[83]

Invece di considerare, come Bruno Bauer, lo Stato diametralmente opposto alla religione, bisogna vedervi la sorgente e il fondamento della religione.

Un'analisi piú approfondita dello Stato politico, infatti, mostra che esso è della stessa natura della religione, perché, come quest'ultima, deriva da una alienazione dell'essenza umana. Ciò impone di spiegare il carattere della religione mediante quello dello Stato e non il carattere dello Stato mediante quello della religione, il che implica la trasformazione del problema teologico in un problema politico e della critica della religione in una critica dello Stato politico.[84]

ligione, questo fatto testimonia che l'esistenza della religione non contraddice alla perfezione dello Stato." [MEGA, vol. cit., p. 581.]

[83] *Ibid.*, pp. 53-55: "Nella sua forma, nel modo proprio alla sua essenza, in quanto *Stato*, lo Stato si emancipa dalla religione emancipandosi dalla *religione di Stato*, cioè quando lo Stato come Stato non professa religione alcuna... L'emancipazione politica dalla religione non è emancipazione compiuta, senza contraddizioni dalla religione, perché l'emancipazione politica non è il modo compiuto, senza contraddizioni, dell'emancipazione *umana*. Il limite dell'emancipazione politica appare immediatamente nel fatto che lo Stato può liberarsi da un limite senza che l'uomo sia *realmente* libero, che lo Stato può essere un *libero Stato* senza che l'uomo sia un uomo libero... Lo *Stato* può dunque essersi emancipato dalla religione anche se la *stragrande maggioranza* è ancora religiosa... L'elevazione *politica* dell'uomo al di sopra della religione partecipa di tutti i difetti e i pregi dell'elevazione politica in generale. Lo Stato in quanto Stato annulla, ad esempio, la *proprietà privata*... politicamente... non appena esso abolisce il censo, per l'elettorato attivo e passivo... Lo Stato sopprime nel suo modo le sofferenze di *nascita*, di *condizione*, di *educazione*, di *occupazione*, dichiarando che nascita, condizione, educazione, occupazione non sono differenze politiche, proclamando ciascun membro del popolo partecipe *in egual misura* della sovranità popolare... Nondimeno lo Stato lascia che la proprietà privata, l'educazione, l'occupazione *operino* nel *loro* modo." [MEGA, vol. cit., pp. 582-583-584.]

[84] *Ibid.*, pp 52-53: "Ma poiché l'esistenza della religione è l'esistenza di un difetto, la fonte di tale difetto può ancora essere ricercata soltanto nell'*essenza* dello Stato stesso. La religione per noi non costituisce piú il *fondamento*, bensí ormai soltanto il *fenomeno* della limitatezza mondana... Non riteniamo che i cittadini dovrebbero sopprimere la loro limitatezza religiosa, per poter sopprimere i loro limiti terreni. Affermiamo che essi sopprimeranno la loro limitatezza religiosa non appena

Marx riprende e approfondisce, a questo punto, l'analisi dello Stato politico che aveva già fatto nella sua *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, considerando lo Stato non sotto la forma di Stato cristiano reazionario, bensí sotto la forma di Stato moderno, completamente emancipato dal punto di vista politico e rispondente al carattere della società borghese; sicché mostra che non soltanto lo Stato politico non abolisce gli elementi costitutivi della società borghese (proprietà privata ecc.), ma proprio in rapporto e in opposizione con questi elementi esso si costituisce come organo rappresentativo dell'interesse generale opposto agli interessi particolari.[85]

Dalla separazione sorta in tal modo tra lo Stato politico e gli elementi costitutivi della società borghese nasce una opposizione radicale tra la società e lo Stato che, nella sua universalità, si eleva come una sfera ideale di fronte alla società e ha cosí rispetto ad essa una funzione analoga a quella che, nella religione, il cielo ha rispetto alla terra. Per questa ragione, sul piano politico, l'uomo conduce una duplice vita, una vita celeste, in quanto membro dello Stato, e una vita terrena, in quanto membro della società. Mentre come membro della società, come individuo isolato ed egoista, opposto agli altri uomini, conduce una vita contraria alla sua vera natura, l'uomo vive in modo conforme alla sua vera natura, per quanto fittiziamente e illusoriamente, nello Stato politico, nel quale vive, come l'uomo nel cielo, di una vita puramente immaginaria.

" Lo Stato politico perfetto è per sua essenza la *vita* dell'uomo *come specie*, in *opposizione* alla sua vita materiale. Tutti i presupposti di questa vita egoistica continuano a sussistere *al di fuori* della sfera

avranno soppresso i loro limiti terreni. Noi non trasformiamo le questioni terrene in questioni teologiche. Trasformiamo le questioni teologiche in questioni terrene. Dopo che per tanto tempo la storia è stata risolta in superstizione, noi risolviamo la superstizione in storia. La questione del *rapporto tra l'emancipazione politica e la religione*, diviene per noi la questione del *rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana*. Noi critichiamo la debolezza religiosa dello Stato politico in quanto critichiamo lo Stato politico *facendo astrazione* dalle debolezze religiose nella sua costruzione *terrena*. Noi umanizziamo il contrasto tra lo Stato e una *determinata religione*, ad esempio il *giudaismo*, nel contrasto tra lo Stato e *determinati* elementi *terreni*, il contrasto dello Stato e la *religione in generale* nel contrasto tra lo Stato e le sue *premesse*." [MEGA, vol. cit., pp. 581-582.]

[85] *Ibid.*, pp. 55-56: " Ben lungi dal sopprimere queste differenze *di fatto*, lo Stato esiste piuttosto soltanto in quanto le presuppone, sente se stesso come *Stato politico*, e fa valere la propria *universalità* in opposizione con questi suoi elementi." [MEGA, vol. cit., p. 584.]

dello Stato, nella *società civile*, ma come caratteristiche della società civile. Là dove lo Stato politico ha raggiunto il suo vero sviluppo, l'uomo conduce non soltanto nel pensiero, nella coscienza, bensí nella *realtà*, nella *vita*, una doppia vita, una celeste e una terrena, la vita nella *comunità politica* nella quale egli si afferma come *comunità*, e la vita nella *società civile* nella quale agisce come *uomo privato*, che considera gli altri uomini come mezzo, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee. Lo Stato politico si comporta nei confronti della società civile in modo altrettanto spiritualistico come il cielo nei confronti della terra. Rispetto ad essa si trova nel medesimo contrasto, e la vince nel medesimo modo in cui la religione vince la limitatezza del mondo profano, cioè dovendo insieme riconoscerla, restaurarla e lasciarsi da essa dominare. Nella sua realtà piú immediata, nella società civile, l'uomo è un essere profano. Qui, dove per sé e per gli altri vale come individuo reale, egli è un fenomeno *non vero*. Viceversa nello Stato, dove l'uomo vale come specie, egli è il membro immaginario di una sovranità fantastica, è spogliato della sua reale vita individuale e riempito di una universalità irreale."[86]

La separazione tra la società civile, in cui l'uomo conduce la sua esistenza reale, e lo Stato politico, in cui vive una vita immaginaria e a causa del quale sorge la separazione tra il borghese e il cittadino, spiega tutte le separazioni esistenti fra gli uomini considerati nelle loro funzioni particolari e nella loro qualità di cittadini.

I rapporti fra l'uomo religioso, seguace di una chiesa particolare, e la sua qualità di cittadino sono gli stessi dei rapporti tra il borghese, vale a dire tra l'uomo considerato come persona privata, — commerciante, proprietario fondiario, ecc. — e la sua qualità di cittadino. L'opposizione tra la religione e lo Stato è ricondotta in tal modo all'opposizione tra la società e lo Stato e, come quest'ultima, non è altro che l'espressione della separazione dell'uomo dalla collettività.[87]

[86] *Ibid.*, pp. 56-57. [MEGA, I, vol. I[1], p. 584.]

[87] *Ibid.*, p. 57: " Il conflitto nel quale si trova l'uomo come seguace di una religione *particolare* con se stesso in quanto cittadino, con gli altri uomini in quanto membri della comunità, si riduce alla scissione *mondana* tra lo Stato *politico* e la *società civile*. Per l'uomo in quanto *bourgeois*, 'la vita nello Stato è soltanto apparenza o una momentanea eccezione contro l'essenza e la regola.' Certamente il *bourgeois* come l'ebreo, rimane nella vita solo sofisticamente, cosí come solo sofisticamente il *citoyen* rimane ebreo o *bourgeois*; ma tale sofistica non è personale. Essa è la *sofistica dello Stato politico* stesso. La differenza tra l'uomo religioso e il cittadino è la differenza tra il commerciante e il cittadino, tra il salariato giornaliero e il cittadino, tra il

L'errore di Bauer è di non aver compreso ciò e di aver creduto che il conflitto che oppone l'uomo religioso al cittadino possa essere risolto mediante l'emancipazione politica. L'emancipazione politica, in quanto liberazione dal regime assolutistico e feudale, è senza dubbio un progresso, ma rimane un'emancipazione nel quadro della società borghese, di cui, dato lo sdoppiamento che essa provoca tra borghese e cittadino, lascia sussistere la tara fondamentale. Non soltanto la scissione dell'uomo in uomo religioso o in cittadino non è contraria alla emancipazione politica, essa ne esprime invece l'essenza ed esprime anche l'essenza dello Stato politico, che costituisce la base concreta della religione, mediante lo sdoppiamento e la conseguente scissione tra società e Stato. In realtà, soltanto con lo Stato e mediante lo Stato, la scissione, fino a quel momento interiore, dell'uomo assume un carattere reale e concreto. Quindi non lo Stato cristiano, come pensa Bauer, nel quale l'opposizione fra borghese e cittadino non è interamente realizzata, bensí lo Stato politico moderno, nel quale questa separazione è compiuta, costituisce la giustificazione, e insieme la base, della religione e l'espressione della sua essenza.[88]

" Non il cosiddetto Stato *cristiano*, che riconosce il cristianesimo come proprio fondamento, come religione di Stato e si comporta perciò in modo esclusivo verso le altre religioni è lo Stato cristiano perfetto, ma lo è piuttosto lo Stato ateo, lo Stato democratico, lo Stato che confina la religione tra gli altri elementi della società civile... Il cosiddetto Stato cristiano è la negazione cristiana dello Stato, e per nulla affatto la realizzazione statale del cristianesimo. Lo Stato che ri-

proprietario fondiario e il cittadino, tra l'*individuo vivente* e il *cittadino*. La contraddizione nella quale si trova l'uomo religioso con l'uomo politico è la medesima contraddizione nella quale si trova il *bourgeois* con il *citoyen*." [MEGA, vol. cit., pp. 584-585.]

[88] *Ibid.*, pp. 58-59: "L'emancipazione *politica* è certamente un grande passo in avanti, non è però la forma ultima dell'emancipazione umana in generale, ma è l'ultima forma dell'emancipazione umana *entro* l'ordine mondiale attuale... L'uomo si emancipa *politicamente* dalla religione confinandola dal diritto pubblico al diritto privato... Essa è stata relegata nel novero degli interessi privati e in quanto ente comune esiliata dalla comunità... La scissione dell'uomo nell'uomo *pubblico* e nell'uomo *privato*, il *trasferimento* della religione dallo Stato alla società civile, non sono un gradino, sono il *compimento* dell'emancipazione politica, che pertanto sopprime la religiosità *reale* dell'uomo tanto poco quanto poco tende a sopprimerla. La *scomposizione* dell'uomo nell'ebreo e nel cittadino, nel protestante e nel cittadino, nell'uomo religioso e nel cittadino,... non è un modo di eludere l'emancipazione politica, essa è l'*emancipazione politica stessa*, è il modo *politico* di emanciparsi dalla religione." [MEGA, vol. cit., pp. 585-586.]

conosce ancora il cristianesimo nella forma della religione, non lo riconosce ancora nella forma dello Stato, perché si comporta ancora religiosamente verso la religione, cioè esso non è l'*attuazione reale* del fondamento umano della religione, poiché ancora si richiama alla *irrealtà*, alla figura *immaginaria* di questo nocciolo umano...

" Lo spirito religioso può essere realizzato solo in quanto il grado di sviluppo dello spirito umano, di cui esso è l'espressione religiosa, si presenta e si costituisce nella sua forma *mondana*. Ciò avviene nello Stato *democratico*. Non il cristianesimo, bensí il *fondamento umano* del cristianesimo è il fondamento di questo Stato. La religione rimane la coscienza ideale, non mondana, dei suoi membri, poiché essa è solo la forma ideale *del grado di sviluppo umano* che in esso si attua. I membri dello Stato politico sono religiosi attraverso il dualismo tra la vita individuale e la vita della specie, tra la vita della società civile e la vita politica, religiosi, in quanto l'uomo si comporta verso la vita statale, posta al di là della sua vera individualità, come verso la sua vita vera, religiosi, nella misura in cui la religione è qui lo spirito della società civile, l'espressione della separazione e dell'allontanamento dell'uomo dall'uomo. La democrazia politica è cristiana, perché in essa l'uomo, non soltanto un uomo ma ogni uomo, vale come essere *sovrano*, come essere supremo; si tratta però dell'uomo nella sua forma fenomenica non educata, non sociale, l'uomo nella sua esistenza casuale, l'uomo come vive e cammina, l'uomo guastato qual è da tutta l'organizzazione della nostra società, perduto, fatto estraneo a se stesso, posto sotto il dominio di rapporti ed elementi disumani, in una parola, l'uomo che non è ancora un reale essere della sua specie. La finzione della fantasia, il sogno, il postulato del cristianesimo, la sovranità dell'uomo, ma in quanto ente estraneo, differente dall'uomo reale, nella democrazia è realtà sensibile, presenza, massima mondana." [89]

Poiché l'emancipazione politica lascia sussistere l'opposizione fra l'uomo seguace di una confessione religiosa e lo Stato — opposizione che non è altro che una forma particolare di quella che separa il borghese dal cittadino, la società civile dallo Stato — è falso pretendere, come fa Bauer, che gli ebrei non possano emanciparsi politicamente, senza prima liberarsi dell'ebraismo.[90]

[89] *Ibid.*, pp. 59 e 63-64. [MEGA, vol. cit., pp. 587-590.]

[90] *Ibid.*, p. 65: " Noi abbiamo dunque mostrato: l'emancipazione politica dalla religione lascia sussistere la religione, anche se non una religione privilegiata. La

Bisogna dire al contrario che l'emancipazione politica non costituisce la vera emancipazione, l'emancipazione umana.

Sottolineando l'opposizione tra l'emancipazione umana e l'emancipazione politica, Marx espone in modo piú esplicito la natura dell'emancipazione politica con una analisi dei "Diritti dell'uomo e del cittadino," proclamati dalla Rivoluzione francese, che aveva realizzato l'emancipazione politica nel suo grado piú alto.

A questo scopo, comincia confutando Bruno Bauer, il quale negava agli ebrei il beneficio dei diritti dell'uomo e del cittadino, con il pretesto che, conservando il privilegio della loro fede, gli ebrei non potevano rivendicare questi diritti, che per il loro carattere di universalità non potevano riconoscere alcun privilegio.[91]

Questi diritti, proclamati dalle costituzioni del 1791 e del 1793, in realtà, dice Marx, hanno un carattere assolutamente diverso da quello loro attribuito da Bauer. Per comprenderne la natura, bisogna prima di tutto distinguere accuratamente i diritti dell'uomo dai diritti del cittadino, con i quali essi non hanno niente in comune.

I diritti dell'uomo non sono, come pensa Bauer, diritti generali, bensí privilegi che l'uomo possiede in quanto membro della società civile; essi sono fondamentalmente diversi dai diritti del cittadino che appartengono all'uomo in quanto membro dello Stato. Questa differenza si spiega con l'opposizione tra la società e lo Stato e con la natura particolare dell'emancipazione politica.[92]

contraddizione nella quale il seguace di una religione particolare si trova con la sua qualità di cittadino è solo *una parte* dell'universale *contraddizione mondana tra lo Stato politico e la società civile*. La perfezione dello Stato cristiano è lo Stato che si riconosce come Stato e fa astrazione dalla religione dei suoi membri. L'emancipazione dello Stato dalla religione non è l'emancipazione dell'uomo reale dalla religione. Noi non diciamo dunque agli ebrei, con Bauer: voi non potete essere emancipati politicamente senza emanciparvi radicalmente dal giudaismo. Piuttosto, diciamo loro: per il fatto che potete essere emancipati politicamente senza abbandonare completamente e coerentemente il giudaismo, per questo *l'emancipazione politica* stessa non è l'emancipazione *umana*. Se voi ebrei volete essere emancipati politicamente, senza emancipare voi stessi umanamente, è perché l'incompletezza e la contraddizione non risiedono in voi soltanto, esse risiedono nell'*essenza* e nella *categoria* della emancipazione politica." [MEGA, vol. cit., p. 591.]

[91] *Ibid.*, pp. 66-67. [MEGA, vol. cit., pp. 592.]

[92] *Ibid.*, pp. 68-69: "I *droits de l'homme*, i diritti dell'uomo vengono in quanto tali distinti dai *droits du citoyen*. Chi è l'*homme* distinto dal *citoyen*? Nient'altro che il *membro della società civile*. Perché il membro della società civile viene chiamato 'uomo,' uomo senz'altro, perché i suoi diritti vengono chiamati *diritti dell'uomo*? Donde spieghiamo questo fatto? Dal rapporto dello Stato politico con la società civile, dall'essenza dell'emancipazione politica. Innanzi tutto osserviamo il fatto

La Rivoluzione francese, rafforzando, rispetto alla società civile lo Stato politico, che risponde all'ideale del cittadino, ha accentuato l'opposizione tra la società e lo Stato e favorito, con la divisione piú accentuata tra uomo sociale e uomo politico, l'alienazione dell'essenza umana nello Stato.

Nelle costituzioni francesi rivoluzionarie, anche le piú radicali, l'uomo appare separato dal cittadino. Nel suo periodo eroico, certo, la rivoluzione ha tentato di stabilire un legame tra di loro subordinando l'uomo al cittadino, senza tuttavia riuscirci. Infatti l'uomo ha avuto la parte preponderante, come dimostra la "Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino," nella quale solo i diritti dell'uomo sono reali. Questi diritti: libertà, proprietà, eguaglianza, sicurezza sono, — persino nei diritti dell'uomo quali sono definiti nella costituzione piú avanzata, quella del 1793, — i diritti che l'uomo possiede come membro della società civile fondata sulla proprietà privata, come individuo isolato ed egoista, separato dalla collettività e opposto agli altri uomini.[93]

La libertà, in realtà, non è altro che il diritto, riconosciuto a ciascun individuo, di agire per il meglio dei propri interessi privati nel quadro della legge, il diritto di proprietà non è altro che la conseguenza del diritto alla libertà cosí definito, l'eguaglianza è la facoltà, data a tutti, di godere di questi due diritti, la sicurezza infine è la garanzia data dallo Stato per il godimento di questi diritti.[94] Bisogna notare, sottolinea Marx, che questa apologia dell'uomo in quanto persona privata, individuo egoista, e il solenne riconoscimento dei suoi diritti sono avvenuti nel periodo del piú grande entusiasmo rivoluzionario, nel momento in cui si sarebbe potuto pensare che l'interesse ge-

che i cosiddetti *diritti dell'uomo*, i *droits de l'homme*, come distinti dai *droits du citoyen*, non sono altro che i diritti del *membro della società civile*, cioè dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità." [MEGA, vol. cit., p. 593.]

[93] *Ibid.*, p. 71: "Nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa dunque l'uomo egoistico, l'uomo in quanto è membro della società civile, cioè l'individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità. Ben lungi dall'essere l'uomo inteso in essi come specie, la stessa vita della specie, la società, appare piuttosto come una cornice esterna agli individui, come limitazione della loro indipendenza originaria. L'unico legame che li tiene insieme è la necessità naturale, il bisogno e l'interesse privato, la conservazione della loro proprietà e della loro persona egoistica." [MEGA, vol. cit., p. 595.]

[94] *Ibid.*, pp. 68-72. [MEGA, vol. cit., pp. 593-595.]

nerale, l'interesse dello Stato, avrebbe dovuto avere la preminenza sugli interessi particolari.[95]

Questa apologia dell'uomo privato si spiega con il fatto che la Rivoluzione francese, distruggendo la vecchia società feudale, nella quale la vita politica si confondeva con la vita sociale, ha prodotto una separazione radicale tra la società e lo Stato, facendo dello Stato il rappresentante degli interessi generali, considerati nella loro indipendenza teorica rispetto agli interessi particolari, e opponendolo come una sfera ideale alla società civile. Togliendo alla società il suo carattere politico e riducendola agli elementi materiali che costituiscono la vita sociale dell'individuo, la rivoluzione ha fatto dello spirito politico, fino a quel momento disperso nella società, una totalità distinta, incarnata nello Stato.[96]

[95] *Ibid.*, pp. 71-72: "È già abbastanza enigmatico il fatto che un popolo, il quale appunto incomincia a liberarsi, ad abbattere tutte le barriere tra i diversi membri del popolo, a fondare una comunità politica, che un tale popolo proclami solennemente... il diritto dell'uomo egoista, isolato dal suo simile e dalla comunità, anzi ripeta tale proclamazione in un momento in cui soltanto la piú eroica dedizione può salvare la Nazione ed è perciò imperiosamente richiesta in un momento in cui deve essere posto all'ordine del giorno il sacrificio di tutti gli interessi della società civile, e l'egoismo deve essere punito come un delitto... Ancor piú enigmatico diviene questo fatto quando vediamo che la cittadinanza, la *comunità politica* viene abbassata dagli emancipatori politici addirittura a mero *mezzo* per la conservazione di questi cosiddetti diritti dell'uomo, che pertanto il *citoyen* viene considerato servo dell'*homme* egoista, che la sfera nella quale l'uomo si comporta come ente comune viene degradata al di sotto della sfera nella quale esso si comporta come ente parziale, infine che non l'uomo come *citoyen*, bensí l'uomo come *bourgeois* viene preso per l'uomo *vero e proprio*." [MEGA, vol. cit., p. 595.]

[96] *Ibid.*, pp. 73-74: "L'emancipazione politica è contemporaneamente la *dissoluzione* della vecchia società, sulla quale riposa l'essenza dello Stato estraniato dal popolo... Qual era il carattere della vecchia società? Una sola parola la caratterizza: la *feudalità*. La vecchia società civile aveva *immediatamente* un carattere *politico*, cioè, gli elementi della vita civile, come ad esempio la proprietà o la famiglia, o la maniera del lavoro, nella forma del dominio fondiario, dello stato e della corporazione erano innalzati ad elementi della vita dello Stato. In tale forma essi determinavano il rapporto del singolo individuo verso la *totalità statale*, cioè il suo rapporto *politico*... Cosí intanto le funzioni e le condizioni di vita della società civile erano ancor sempre politiche, anche se politiche nel senso della feudalità... La rivoluzione politica, che abbatté questa potenza sovrana e innalzò gli affari dello Stato ad affari del popolo, che costituí lo Stato politico come affare *universale*, cioè come Stato reale, spezzò necessariamente tutti gli stati, corporazioni, arti, privilegi, che erano altrettante espressioni delle separazioni del popolo dalla sua comunità. La rivoluzione politica soppresse con ciò il *carattere politico della società civile*. Essa spezzò la società civile nelle sue parti costitutive semplici, da un lato gli *individui*, dall'altro gli *elementi materiali e spirituali* che costituiscono il contenuto della vita, la situazione civile di questi individui. Essa svincolò lo spirito politico, che era parimenti diviso, disgiunto, disperso nei diversi vicoli ciechi della società feudale; lo raccolse da tale

Parallelamente a questa idealizzazione dello Stato, essa ha materializzato la società, togliendole qualsiasi carattere politico e abolendo le istituzioni che, come le corporazioni, ponevano dei limiti all'interesse privato e ostacolavano lo sviluppo dell'egoismo.[97]

L'emancipazione politica, espressione di tale scissione tra lo Stato e la società, segna il trionfo dell'uomo egoista, i cui diritti sono stati per cosí dire santificati dalla proclamazione dei diritti dell'uomo. In realtà, ben lungi dall'aver liberato l'uomo dalla religione e dalla proprietà, l'emancipazione politica non ha fatto altro che rafforzarle, dando all'uomo la libertà assoluta di religione e di proprietà.[98]

In segûito a tale separazione tra Stato politico e società civile, quest'ultima, in quanto campo degli interessi privati, appare come la sfera opposta alla sfera ideale dello Stato. Per questo l'uomo privato, l'individuo egoista, membro della società civile, è anche l'uomo reale, normale, naturale, opposto all'uomo politico, al cittadino che, rispetto a lui, assume il carattere irreale di una figura allegorica. Ciò spiega come mai i diritti dell'uomo siano considerati come diritti naturali della persona normale, mentre i diritti dei cittadini diventano diritti puramente teorici di una persona morale astratta.[99]

smembramento, lo liberò dalla sua mescolanza della vita civile e lo costituí come la sfera della comunità, dell'*universale* attività del popolo, in una ideale indipendenza da quegli elementi *particolari* della vita civile." [MEGA, vol. cit., pp. 596-597.]

[97] *Ibid.*, pp. 74-75: "Soltanto, il compimento dell'idealismo dello Stato fu contemporaneamente il compimento del materialismo della società civile. L'abbattimento del giogo politico fu contemporaneamente l'abbattimento dei legami che tenevano vincolato lo spirito egoista della società civile. L'emancipazione politica fu contemporaneamente l'emancipazione della società civile dalla politica, dall'*apparenza* stessa di un contenuto universale. La società feudale era dissolta nel suo fondamento: *l'uomo*. Ma l'uomo quale realmente era, in quanto suo fondamento, l'uomo *egoista*." [MEGA, vol. cit., pp. 597-598.]

[98] *Ibid.*, p. 75: "Quest'uomo, il membro della società civile, è ora la base, il presupposto dello Stato *politico*. Egli è da esso riconosciuto come tale nei diritti dell'uomo. La libertà dell'uomo egoista e il riconoscimento di questa libertà è però piuttosto il riconoscimento dello *sfrenato* movimento degli elementi spirituali e materiali che formano il contenuto della sua vita. L'uomo non venne perciò liberato dalla religione, egli ricevette la libertà religiosa. Egli non venne liberato dalla proprietà. Ricevette la libertà della proprietà. Egli non venne liberato dall'egoismo dell'industria, ricevette la libertà dell'industria." [MEGA, vol. cit., p. 598.]

[99] *Ibid.*, pp. 75-76: "*La costituzione dello Stato politico* e la dissoluzione della società civile in individui indipendenti — il cui rapporto è il *diritto*, cosí come il rapporto degli uomini degli stati e delle arti era il *privilegio* — si adempie *in un medesimo atto*. L'uomo in quanto membro della società civile, l'uomo *non politico*, appare perciò necessariamente come l'uomo *naturale*. I *droits de l'homme* appaiono come *droits naturels*, dacché l'*attività autocosciente* si concentra nell'*atto politico*. L'uomo *egoistico* è il risultato *passivo* e soltanto *trovato* della società dissolta, oggetto della

Invece di liberare l'uomo dalla religione, come pretende Bauer, l'emancipazione politica rafforza in questo modo la base della religione, accentuando la separazione fra l'uomo, che, in quanto membro della società, conduce una vita reale e concreta, e il cittadino, che ha un'esistenza illusoria.

Per emancipare veramente l'uomo, bisogna superare l'emancipazione politica, opera della rivoluzione borghese e abolire l'opposizione tra società e Stato. Soltanto quando l'uomo, considerato nella sua vita empirica, concreta, sarà diventato un essere sociale che partecipa alla vita collettiva mediante l'abolizione della vita individualistica ed egoistica, soltanto allora lo Stato politico sarà abolito, in quanto espressione dell'alienazione umana, e soltanto quando la società avrà assunto un carattere collettivo, la vera emancipazione umana sarà realizzata.[100]

Nella seconda parte del suo articolo Marx confuta la tesi di Bruno Bauer sulla diversa capacità che gli ebrei e i cristiani avrebbero di emanciparsi e a questo proposito definisce l'essenza ed il carattere della vera emancipazione umana.

Anche qui, egli dice, bisogna porre la questione non sul piano religioso bensí su quello sociale; non bisogna spiegare la natura dell'ebreo in modo teologico, mediante la sua religione, ma al contrario spiegare la religione ebraica mediante le condizioni particolari e il modo particolare di vita degli ebrei. La questione della capacità di

certezza immediata, dunque oggetto *naturale*. La *rivoluzione politica* dissolve la vita civile nelle sue parti costitutive, senza *rivoluzionare* queste parti stesse, né sottoporle a critica. Essa si comporta verso la società civile, verso il mondo dei bisogni, del lavoro, degli interessi privati, del diritto privato, come verso il *fondamento della propria esistenza*, come verso un *presupposto* non altrimenti fondato, perciò, come verso la *sua base naturale*. Infine l'uomo, in quanto è membro della società civile, vale come uomo *vero e proprio*, come l'*homme* distinto dal *citoyen*, poiché egli è l'uomo nella sua *immediata* esistenza sensibile e individuale, mentre l'uomo politico è soltanto l'uomo astratto, artificiale, l'uomo come persona *allegorica, morale*. L'uomo reale è riconosciuto solo nella figura dell'individuo *egoista*, l'uomo *vero* solo nella figura del *citoyen astratto*." [MEGA, vol. cit., p. 598.]

[100] *Ibid.*, pp. 76-77: "*Ogni* emancipazione è un *ricondurre* il mondo umano, i rapporti umani all'*uomo stesso*. L'emancipazione politica è la riduzione dell'uomo, da un lato a membro della società civile, a individuo *egoista indipendente*. Dall'altro, al *cittadino*, alla persona morale. Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *membro della specie umana*, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue 'forces propres' come forze *sociali*, e perciò non separa piú da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta." [MEGA, vol. cit., p. 599.]

emanciparsi degli ebrei diventa cosí una questione sociale, vale a dire la questione dei rapporti tra l'ebraismo e l'emancipazione umana.[101]

Alla vera emancipazione dell'ebreo si oppone il suo spirito mercantile, la sua sete di profitto, di cui la sua religione non è altro che il riflesso. Ne deriva che la vera emancipazione degli ebrei può venire soltanto dalla loro liberazione da questa sete di profitto e di denaro. Questa liberazione, del resto, comporterebbe la liberazione di tutta la società moderna, della società cristiana, che in realtà è compenetrata dell'essenza dell'ebraismo.[102]

Per la verità gli ebrei, a modo loro, si sono già emancipati, non soltanto grazie alle loro ricchezze, ma anche perché del denaro hanno fatto una potenza mondiale e dello spirito pratico ebraico l'anima del mondo cristiano. Infatti questo spirito è penetrato nella società borghese e ha assunto un carattere universale, di modo che l'attuale cristianesimo non è altro che un ebraismo generalizzato, giunto al suo apogeo.[103]

[101] *Ibid.*, pp. 78-79: "Dato che alla fine della *Questione ebraica* Bauer aveva concepito il giudaismo solo come la grossolana critica religiosa al cristianesimo, e aveva quindi conferito ad esso un'importanza 'soltanto' religiosa, era da prevedersi che anche l'emancipazione degli ebrei si sarebbe trasformata in un atto filosofico-teologico... Noi cerchiamo di rompere la formulazione teologica della questione. La questione della capacità dell'ebreo ad emanciparsi si trasforma per noi nella questione di quale particolare elemento *sociale* sia da superare per sopprimere il giudaismo. Infatti la capacità ad emanciparsi dell'ebreo d'oggi è il rapporto del giudaismo verso l'emancipazione del mondo di oggi. Tale rapporto risulta necessariamente dalla posizione particolare del giudaismo nell'asservito mondo odierno. Consideriamo l'ebreo reale mondano, non l'*ebreo del Sabbath*, come fa Bauer, ma l'*ebreo di tutti i giorni*. Cerchiamo il segreto dell'ebreo non nella sua religione, bensí cerchiamo il segreto della religione nell'ebreo reale." [MEGA, vol. cit., pp. 600-601.]

[102] *Ibid.*, pp. 79-80: "Qual è il fondamento mondano del giudaismo? Il bisogno *pratico*, l'egoismo. Qual è il culto mondano dell'ebreo? Il *traffico*. Qual è il suo Dio mondano? Il *denaro*. Ebbene. L'emancipazione dal *traffico* e dal *denaro*, dunque dal giudaismo pratico, reale, sarebbe l'autoemancipazione del nostro tempo. Un'organizzazione della società che eliminasse i presupposti del traffico, dunque la possibilità del traffico, renderebbe impossibile l'ebreo. La sua coscienza religiosa si dissolverebbe come un vapore inconsistente nella vitale atmosfera reale della società. D'altro lato: se l'ebreo riconosce come non valida questa sua essenza *pratica* che lavora per la sua eliminazione, egli si svincola dal suo sviluppo passato verso l'*emancipazione umana* senz'altro, e si volge contro *la più alta* espressione *pratica* dell'autoestraniazione umana. Noi riconosciamo dunque nel giudaismo un universale elemento attuale *antisociale*, il quale, attraverso lo sviluppo storico, cui gli ebrei per questo lato cattivo hanno collaborato con zelo, venne sospinto fino al suo presente vertice, un vertice sul quale deve necessariamente dissolversi. L'*emancipazione degli ebrei* nel suo significato ultimo è l'emancipazione dell'umanità dal giudaismo." [MEGA, vol. cit., p. 601.]

[103] *Ibid.*, pp. 80-82: "L'ebreo si è emancipato in modo giudaico non solo in quanto si è appropriato della potenza del denaro, ma altresí in quanto il denaro per

Il dominio dell'ebraismo e quindi del commercio, dell'usura, della sete di profitto si traduce nella divinizzazione del denaro.

Il denaro, nel quale l'uomo aliena la sua essenza e che *è* il vero dio della società borghese,* è la scala secondo cui si misura il valore non solo delle cose ma anche degli uomini. Questo dominio del denaro comporta una " reificazione " generale della vita umana e degli uomini, abbassati al rango di merci e trasformati in " cose " venali, il che determina una generalizzazione del traffico sotto la forma piú vile, che si estende sino ai valori morali ed all'amore, corrompendoli.[104]

L'ebraismo, considerato come essenza della società borghese, ha trovata la sua compiuta espressione nel cristianesimo che, snaturando le relazioni umane con il conferire ad esse una forma ultraterrena, è servito di base teorica alla società borghese; questa, distruggendo la vita collettiva, ha trasformato gli uomini in individui isolati, egoisti, ostili gli uni agli altri, che vivono la loro vera vita, la vita collettiva,

mezzo di lui e senza di lui è diventato una potenza mondiale, e lo spirito pratico dell'ebreo, lo spirito dei popoli cristiani. Gli ebrei si sono emancipati nella misura in cui i cristiani sono diventati ebrei... Il giudaismo si è mantenuto al lato del cristianesimo non soltanto come critica religiosa del cristianesimo, non soltanto come dubbio vivente sulla nascita religiosa del cristianesimo, ma parimenti perché lo spirito pratico-giudaico, perché il giudaismo si è mantenuto nella società cristiana, anzi vi ha ottenuto la sua massima perfezione. L'ebreo, che sta nella società civile come membro particolare, è solo la manifestazione particolare del giudaismo della società civile... Dalle sue proprie viscere la società civile genera continuamente l'ebreo." [MEGA, vol. cit., pp. 602-603.]

104 *Ibid.*, pp. 82-85: "Qual era in sé e per sé il fondamento della religione ebraica? *Il bisogno pratico, l'egoismo*... Il bisogno pratico, l'egoismo, è il principio della società civile, ed emerge come tale puramente, non appena la società civile abbia completamente partorito lo Stato politico. Il dio *del bisogno pratico e dell'egoismo è il denaro,* il denaro è il geloso dio di Israele, di fronte al quale nessun altro dio può esistere. Il denaro avvilisce tutti gli dei dell'uomo, e li trasforma in una merce. Il denaro è il *valore* universale per sé costituito, di tutte le cose. Esso perciò ha spogliato il mondo intero, il mondo dell'uomo come la natura, del valore loro proprio. Il denaro è l'essenza, fatta estranea all'uomo, del suo lavoro e della sua esistenza, e questa essenza estranea lo domina ed egli l'adora. Il dio degli ebrei si è mondanizzato, è divenuto un dio mondano... Ciò che si trova astrattamente nella religione ebraica, il disprezzo della teoria, dell'arte, della storia, dell'uomo come fine a se stesso, è *il reale, consapevole punto di partenza*, la virtú dell'uomo del denaro. Lo stesso rapporto sessuale, il rapporto fra uomo e donna ecc., diviene un oggetto di commercio! La donna è oggetto di traffico... L'alienazione è la pratica dell'espropriazione. Come l'uomo, fino a che è impigliato nella religione, sa oggettivare il proprio essere soltanto facendone un *estraneo* essere fantastico, cosí sotto il dominio del bisogno egoistico egli può operare praticamente, praticamente produrre oggetti, soltanto ponendo i propri prodotti, come la propria attività, sotto il dominio di un essere estraneo, e conferendo ad essi il significato di un essere estraneo: il denaro." [MEGA, vol. cit., pp. 603-605.]

soltanto in modo illusorio, nello Stato.[105]

Poiché l'ebraismo costituisce l'essenza del cristianesimo e della società borghese e la forma di emancipazione corrispondente a quest'ultima, data la separazione tra società e Stato, è l'emancipazione politica, l'ebreo, il cui spirito mercantile esprime la natura stessa di questa società, è idoneo quanto il cristiano, da cui niente lo distingue essenzialmente, a emanciparsi dal punto di vista politico.

Per emanciparsi veramente, per giungere non all'emancipazione politica, ma all'emancipazione umana, l'ebreo deve rinunziare al vile commercio e non far piú del denaro il suo dio. Ciò potrà avvenire soltanto quando la società intera avrà abolito l'essenza pratica dell'ebraismo, lo spirito mercantile, e avrà dato un carattere collettivo alla vita privata, abolendo l'opposizione tra individuo e specie. L'emancipazione degli ebrei quindi, in ultima analisi, si riduce alla liberazione della società dall'ebraismo. " Non appena la società perverrà a sopprimere l'essenza *empirica* del giudaismo, il traffico ed i suoi presupposti, l'ebreo diverrà *impossibile*, perché la sua coscienza non avrà piú alcun oggetto, perché la base soggettiva del giudaismo, il bisogno pratico si umanizzerà, perché sarà abolito il conflitto dell'esistenza individuale sensibile con l'esistenza dell'uomo come specie. L'emancipazione sociale dell'ebreo è l'emancipazione della società dal giudaismo." [106]

Nella *Questione ebraica*, Marx all'emancipazione politica, cui Bauer riduceva la liberazione degli uomini, opponeva l'emancipazione umana di carattere piú generale, che doveva liberarli non soltanto sul piano religioso e politico, ma anche sul piano sociale. Mentre Bauer con i suoi articoli degenerava in un antisemitismo che favoriva la reazione, Marx, togliendo alla questione ebraica il suo carattere specificamente religioso e nazionale, la studiava da un punto di vista generale, eco-

[105] *Ibid.*, p. 84: " Il giudaismo raggiunge il suo vertice col perfezionamento della società civile; ma la società civile si compie soltanto nel mondo *cristiano*. Soltanto sotto la signoria del cristianesimo, che rende *esteriori* all'uomo *tutti* i rapporti nazionali, naturali, etici, teoretici, la società civile poteva separarsi completamente dalla vita dello Stato, lacerare tutti i nostri legami dell'uomo con la specie, porre l'egoismo, il bisogno particolaristico, al posto di questi legami con la specie, dissolvere il mondo degli uomini in un mondo di individui atomistici, ostilmente contrapposti gli uni agli altri." [MEGA, vol. cit., p. 604.]

[106] *Ibid.*, p. 86. [MEGA, vol. cit., p. 606.] Gli articoli di Bruno Bauer sulla questione ebraica furono criticati anche da G. JULIUS sulla " Rivista trimestrale di Wigand," 1844, pp. 278-286, *Bruno Bauer e la questione ebraica*; da RIESSER sugli " Annali costituzionali di Weil," *La questione ebraica, contro B. Bauer;* e da KARL GRÜN, *La questione ebraica*, Darmstadt 1844.

nomico e sociale. Invece di opporre gli ebrei ai cristiani come Bauer, Marx considerava il cristianesimo, penetrato dallo spirito ebraico, come l'espressione ideologica del regime della proprietà privata, che con l'egoismo determina la sete di profitto e di denaro, caratteristica della società borghese, e vedeva nella trasformazione radicale di questa società, mediante l'abolizione della proprietà privata, la condizione necessaria dell'emancipazione umana, che avrebbe liberato sia gli ebrei che i cristiani.

Nella critica dell'emancipazione politica, che era al fondo della sua discussione con Bauer, Marx partí dalle conclusioni che aveva già raggiunto nella sua *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*; che cioè il fenomeno dell'alienazione, che priva l'uomo della sua essenza e che Feuerbach aveva analizzato sul piano religioso, era un prodotto della proprietà privata, fonte dell'egoismo, che oppone la vita individuale alla vita collettiva, la società civile allo Stato politico, che di fronte ad essa incarna illusoriamente la comunità umana.

Il tema centrale era ancora l'analisi critica della società civile e dello Stato politico, ma questa volta egli lo aveva trattato dal punto di vista dell'emancipazione umana, non contemplato nella sua *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*.

Nel criticare l'emancipazione politica, da Bauer considerata come l'ultimo fine dell'emancipazione realizzantesi mediante una riforma dello Stato, Marx dimostrava che essa non era altro che una forma limitata, parziale, e perciò stesso insufficiente ed inefficace, della liberazione degli uomini e ad essa opponeva l'emancipazione umana, che avrebbe dovuto risultare dall'abolizione della scissione tra società e Stato.

Egli, a differenza di Feuerbach, considerava il fenomeno dell'alienazione non dal punto di vista religioso, bensí dal punto di vista politico e sociale e perciò nella religione vedeva il riflesso della cattiva organizzazione sociale che porta gli uomini a esteriorizzare, alienare la loro essenza, il loro essere collettivo. Cosí dimostrava, sviluppando la tesi nelle grandi linee già esposte con la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, che la società borghese isola gli uomini dalla vita collettiva, in cui i fini dell'individuo si confondono con quelli della comunità, della specie, li induce a esteriorizzare la loro vera natura, il loro essere collettivo nello Stato politico, che si costituisce di fronte alla società civile come la sfera ideale, in cui la vita collettiva è realizzata in modo illusorio e lo Stato, rispetto alla società, ha una funzione analoga a quella del cielo rispetto alla terra.

Dall'opposizione tra l'esistenza celeste, ideale, illusoria, che gli uomini conducono nello Stato politico, e l'esistenza concreta, pratica, che essi conducono nella società civile, nasce l'opposizione tra il borghese, essere isolato, egoista che ha abbandonato tutte le qualità umane, e il cittadino, essere soprannaturale, trascendente che possiede, tuttavia in modo fittizio, le qualità che mancano al borghese. Questa opposizione si esprime nella fondamentale differenza tra i diritti dell'uomo, diritti del borghese, che garantiscono i privilegi inerenti alla proprietà privata, e i diritti del cittadino.

Compito dell'umanità, dice Marx, è adeguare la sua vita reale alla sua vita teorica. Ciò può avvenire soltanto con l'abolizione della proprietà privata, fonte dell'alienazione, e soltanto questa abolizione, dando all'essere collettivo una esistenza non semplicemente teorica o immaginaria bensí reale, permetterà di emancipare completamente gli uomini.

Questa analisi, che portava Marx ad una concezione piú chiara e piú profonda del carattere e della natura della società borghese e dello Stato politico e del fenomeno dell'alienazione, segnò un grande progresso nello sviluppo del suo pensiero.

Infatti, molto piú chiaramente che nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, egli aveva capito che la proprietà privata è l'elemento dominante della società civile e dello Stato politico e che soltanto la sua abolizione radicale, eliminando l'antagonismo tra società e Stato, può emancipare completamente l'umanità.

Mediante questa concezione dell'emancipazione, posta su di un piano politico e sociale, Marx superò la concezione dello Stato come incarnazione della vita collettiva, cui si era fermato alla fine della sua *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*; tuttavia, poiché non era ancora giunto a concepire la lotta di classe come elemento determinante dello sviluppo sociale, non giunse all'idea che lo Stato fosse essenzialmente uno strumento di dominio al servizio della classe dirigente. Lo Stato — che egli adesso concepiva unicamente sotto l'aspetto dello Stato politico prodotto dal carattere disumano della società borghese — non rappresentava piú, per lui, come in precedenza aveva creduto seguendo Hegel, la sfera umana ideale. Poiché riteneva che l'emancipazione umana dovesse nascere dalla radicalizzazione dell'antagonismo tra il borghese e il cittadino, determinata dallo scatenarsi dell'egoismo, Marx aveva anche posto fin da allora, la questione dell'abolizione dello

Stato, come conseguenza necessaria dell'umanizzazione della società, esponendo cosí, con una terminologia ancora feuerbachiana, la differenza essenziale tra rivoluzione borghese e rivoluzione socialista.

Analizzando alla fine del suo articolo la natura e la funzione del denaro, Marx giungeva, sulla base della critica della proprietà privata, a concepire il fenomeno dell'alienazione sotto una nuova forma non piú politico-sociale, bensí economico-sociale.

Questa critica del denaro, preannuncio di quella che alcuni mesi piú tardi avrebbe sviluppato nei suoi *Manoscritti economico-filosofici*, coincideva in parte con quella fatta da Hess in un articolo su *L'essenza del denaro*, spedito agli *Annali franco-tedeschi*, ma pubblicato solo in seguito.[107]

In questo articolo Hess, come Marx, dimostrava che lo scatenarsi dell'egoismo nella società borghese si esprime nel dominio del denaro, che è l'essenza alienata dell'uomo. Questa trasposizione del fenomeno dell'alienazione dal piano politico-sociale al piano economico-sociale fece sí che Marx superasse la sua concezione dell'alienazione, come esclusivamente limitata allo Stato politico. Infatti egli dimostrava — senza tuttavia stabilire un parallelo o una opposizione tra queste due specie di alienazione, — che l'alienazione avveniva non soltanto nello Stato politico, ma anche nel denaro, che ne era l'espressione non piú astratta ma concreta, e che, con la " reificazione " di tutti i rapporti sociali, determinava l'avvilimento generale della vita umana.

Ponendo cosí come condizione necessaria dell'emancipazione umana, l'abolizione della proprietà privata e del dominio del denaro, Marx prendeva la difesa degli interessi di classe del proletariato, — pur senza pronunciarsi ancora manifestamente, — e dal piano dell'umanità concepita nel suo aspetto generale, passava a quello dell'umanità socialmente differenziata e, con ciò stesso, dal democratismo al socialismo. In pari tempo, con l'analisi sempre piú minuziosa e approfondita dei rapporti politici e sociali e delle cause della loro formazione e trasformazione, accentuava la sua tendenza al materialismo. Tuttavia questo articolo conteneva ancora residui idealistici, che si spiegavano con la insufficienza della sua analisi economica e sociale, dovuta essenzialmente al fatto che Marx, non essendo ancora deliberatamente sul piano

[107] M. Hess, *Über das Geldwesen* [*Sull'essenza del denaro*], in " Rheinische Jahrbücher zur Gesellschaftlichen Reform " [" Annali renani per la riforma sociale "], Darmstadt 1845, I, pp. 1-34.

della lotta di classe e non partecipando attivamente alla lotta del proletariato, non comprendeva ancora che il proletariato era lo strumento necessario dell'emancipazione umana e nella soluzione di questa questione non faceva ancora intervenire le contraddizioni interne del regime capitalistico, gli antagonismi di classe e la lotta del proletariato.

Come nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, egli non vedeva ancora nello Stato lo strumento di dominio della classe dirigente e pensava che l'emancipazione umana sarebbe avvenuta unendo la vita privata e la vita pubblica in un nuovo organismo, che integrasse in sé la società e lo Stato rinnovati,[108] il che implicava l'abolizione dell'antagonismo tra la società, sfera dell'egoismo, e lo Stato, sfera astratta dell'altruismo, della vita collettiva.

Questa soluzione feuerbachiana della questione dell'emancipazione aveva un carattere teleologico piú ancora che storico. Benché, al contrario di Feuerbach, Marx si sforzasse di considerare l'uomo reale, storico, nella questione della emancipazione umana egli partiva da un postulato morale che *a priori* fissava le condizioni da realizzare, affinché l'uomo potesse vivere la sua vera vita, la vita collettiva, la vita della specie.

Questo articolo che segnò il passaggio dal radicalismo democratico al comunismo, — di cui senza dirlo espressamente egli dimostrava già la necessità economica e sociale, — era ancora soltanto una soluzione teorica della questione dell'emancipazione umana, giacché non indicava ancora le vie e i mezzi con cui essa avrebbe dovuto essere effettuata, non vedeva ancora la necessità di una rivoluzione proletaria per realizzarla.

Fu questo l'argomento del suo secondo articolo sugli *Annali franco-tedeschi*: *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, che scrisse dopo il suo arrivo a Parigi, tra la fine del 1843 e l'inizio del 1844.[109]

In questo articolo che segnò una nuova e importantissima tappa

[108] Questa soluzione fu accettata, dopo che Marx l'ebbe superata e respinta, dai " veri " socialisti.

Cfr. K. Grün, *Politica e socialismo*, in " Rheinische Jahrbücher " cit., I, pp. 98-144, Darmstadt 1845.

F. Schmidt, *Il liberalismo tedesco, ibid.*, I, Darmstadt 1845.

H. Püttmann, *Ipocrisia, ibid.*, II, Costanza 1846.

[109] K. Marx, *Un carteggio del 1843* cit., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, pp. 89-108. [Mega, I, vol. I^1, pp. 607-621.]

del suo sviluppo intellettuale, politico e sociale, l'influenza avuta su di lui dall'ambiente parigino, in particolare dal proletariato, appare piú netta che nell'articolo sulla questione ebraica, scritto sostanzialmente prima del soggiorno a Parigi.

Cosí come nella *Questione ebraica* aveva tratto le conclusioni della sua *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in questo articolo, che per cosí dire già anticipava in embrione il *Manifesto comunista* e con cui veniva annunciato un nuovo e decisivo orientamento del suo pensiero, egli tirava le conclusioni dell'articolo sulla questione ebraica.

Mentre in quell'articolo aveva esposto le ragioni che rendevano necessaria una trasformazione radicale della società civile e dello Stato politico mediante l'abolizione della proprietà privata, adesso indicava in che modo tale trasformazione doveva avvenire, mediante, cioè, una rivoluzione sociale, che, associando il proletariato ai pensatori rivoluzionari, avrebbe realizzato l'emancipazione umana distruggendo la società borghese e sostituendovi una società comunista.

Non ancora liberatosi dall'influenza di Feuerbach, Marx continua a porre alla base di questo articolo la questione dell'emancipazione umana, ma adesso non soltanto arriva ad una concezione della società radicalmente diversa dalla società borghese, bensí al comunismo

Nel suo articolo parte dalla constatazione che la critica della religione, preludio necessario di ogni critica sociale, che è stata compiuta da Feuerbach, ha posto le condizioni richieste per l'emancipazione umana, dando all'uomo la consapevolezza della sua vera natura, che egli non vuole piú possedere in una forma celeste, illusoria, bensí reale, per vivere la sua vera vita in modo non piú immaginario, bensí effettivo e concreto.[110]

Trasferendo la critica di Feuerbach sul piano sociale, Marx dimostra che per rendere all'uomo la sua vera natura, la sua essenza alienata, non basta, come ritiene Feuerbach, distruggere l'illusione reli-

[110] *Ibid.*, p. 89: " Per la Germania la *critica della religione* nell'essenziale è compiuta; e la critica della religione è il presupposto di ogni critica. L'esistenza *profana* dell'errore è compromessa dacché è stata confutata la sua celeste *oratio pro aris et focis.* L'uomo il quale nella realtà fantastica del cielo, dove cercava un superuomo, non ha trovato che *l'immagine riflessa* di se stesso, non sarà piú disposto a trovare soltanto *l'immagine apparente* di sé, soltanto il non-uomo, là dove cerca e deve cercare la sua vera realtà. Il fondamento della critica irreligiosa è: *l'uomo fa la religione*, e non la religione l'uomo. Infatti la religione è la coscienza di sé e il sentimento di sé dell'uomo che non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto se stesso." [MEGA, vol. cit., p. 607.]

giosa, bisogna anche e soprattutto abolire le condizioni sociali che generano tale illusione. Feuerbach certo ha dimostrato che l'uomo crea la religione, ma ha considerato l'uomo da un punto di vista generale antropologico, nei suoi rapporti con la specie umana e con la natura. Ora l'uomo è innanzi tutto un essere sociale, il cui modo di vita e di pensiero è sostanzialmente determinato dalla società.[111]

Se la società crea la religione, vale a dire un mondo alla rovescia in cui la realtà diventa illusione, ciò è dovuto al fatto che è essa stessa un mondo rovesciato. La religione infatti non è altro che l'espressione teorica, il riflesso spirituale della società; se essa conferisce all'essenza umana una realtà soltanto illusoria e questa non vi trova altro che un'esistenza immaginaria, ciò è dovuto al fatto che nella società attuale, la quale procura all'uomo una soddisfazione soltanto illusoria dei suoi bisogni, l'essenza umana non ha una vera realtà.[112]

Generata dalla miseria che regna nella società, la religione è una protesta, ma una protesta illusoria, contro tale miseria, una protesta che sbocca a sua volta in una consolazione illusoria, che della religione fa l'oppio del popolo e ciò in due modi; prima di tutto perché gli uomini miserabili la cercano come un narcotico per mitigare le loro sofferenze, e in secondo luogo perché, impedendo loro di rendersi conto della natura e delle cause delle loro sofferenze, li distoglie dalla rivolta contro la società che le genera.

Per essere efficace, la lotta contro la religione deve trasformarsi in lotta contro la società che la produce. Combattere la religione e le sue promesse di felicità illusoria non vuol dire altro che criticare ed abolire le condizioni sociali che generano l'illusione religiosa, soddisfare effettivamente i bisogni degli uomini e rivendicare per essi la felicità in terra.[113]

[111] *Ibid.*, p. 89: "Ma *l'uomo* non è un essere astratto, posto fuori del mondo. *L'uomo è il mondo dell'uomo*, Stato, società." [MEGA, vol. cit., p. 607.]

[112] *Ibid.*, pp. 89-90: "Questo Stato, questa società producono la religione, una *coscienza capovolta del mondo*, poiché essi sono un *mondo capovolto*. La religione è la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo *point d'honneur* spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo solenne compimento, il suo universale fondamento di consolazione e di giustificazione. Essa è la *realizzazione fantastica* dell'essenza umana, poiché l'*essenza umana* non possiede una realtà vera. La lotta contro la religione è dunque mediatamente la lotta contro *quel mondo*, del quale la religione è l'aroma spirituale." [MEGA, vol. cit., p. 607.]

[113] *Ibid.*, p. 90: "La miseria *religiosa* è insieme l'*espressione* della miseria reale e la *protesta* contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura

Dopo avere abolito l'alienazione religiosa sul piano teorico, distruggendo l'illusione di una vita futura, bisogna abolire l'alienazione reale, concreta, dell'essenza umana, di cui è responsabile la società attuale. La critica del cielo si trasforma cosí in una critica della terra, la critica della religione in una critica del diritto, la critica della teologia in una critica della politica.[114]

La situazione sociale che determina l'asservimento e l'avvilimento dell'uomo, di cui la religione è il riflesso, è particolarmente caratteristica della Germania attuale, in ritardo da tutti i punti di vista rispetto ai paesi piú avanzati, che sono l'Inghilterra e la Francia. La Germania è un paese cosí arretrato che la sua storia è una specie di anacronismo, perché tutto quanto vi accade non è altro che una ripetizione grottesca di ciò che per i paesi piú avanzati appartiene ormai al passato. Questa partecipazione, per cosí dire fuori fase, al movimento storico, si manifesta in particolare nel fatto che la Germania attualmente prende parte alla controrivoluzione europea, alla restaurazione, senza aver partecipato alla rivoluzione.[115]

La sua tendenza politica, orientata non verso l'avvenire ma verso il passato, trova la sua espressione nella reazionaria Scuola storica del diritto, che cerca di giustificare l'ignominia presente con quella pas-

oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, cosí come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l'*oppio* del popolo. Eliminare la religione in quanto *illusoria* felicità del popolo vuol dire esigerne la felicità *reale*. L'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è *l'esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni*. La critica della religione, dunque, è il *germe*, la critica della *valle di lacrime*, di cui la religione è *l'aureola*." [MEGA, vol. cit. pp. 607-608.]

[114] *Ibid.*, pp. 90-91: "È dunque *compito della storia*, una volta scomparso *l'al di là della verità*, ristabilire la *verità dell'al di qua*. È, innanzi tutto, *compito della filosofia*, la quale sta al servizio della storia, una volta smascherata la *figura sacra* dell'autoestraniazione umana, quello di smascherare l'autoestraniazione *nelle sue figure profane*. La critica del cielo si trasforma cosí nella critica della terra, *la critica della religione nella critica del diritto, la critica della teologia nella critica della politica*." [MEGA, vol. cit., p. 608.]

[115] *Ibid.*, p. 91: "Se ci si volesse ricollegare allo stesso *status quo* tedesco, sia pure nell'unico modo adeguato, cioè negativamente, il risultato rimarrebbe sempre un *anacronismo*. Anche la negazione del nostro presente politico si trova già come un vecchio arnese polveroso nella soffitta storica dei popoli moderni... Se nego le condizioni del 1843, mi trovo appena, secondo il calendario francese, nell'anno 1789, ben lungi dunque dal punto focale del presente. Anzi, la storia tedesca si vanta di un moto che nessun popolo all'orizzonte della storia ha fatto prima e che nessuno farà dopo. Noi abbiamo infatti condiviso le restaurazioni dei popoli moderni senza condividere le loro rivoluzioni... Noi, con i nostri pastori alla testa, ci trovammo tuttavia una sola volta in compagnia della libertà, *nel giorno della sua sepoltura*." [MEGA, vol. cit., pp. 608-609.]

sata e nel partito liberale, che si limita a sognare una specie di libertà illusoria e immaginaria, che avrebbe regnato nelle foreste vergini della Germania.[116]

Questa stessa tendenza retrograda si manifesta sul piano economico, dove i rapporti tra l'industria e lo Stato sono regolati con il sistema dei dazi protezionistici, mentre i paesi piú avanzati, come l'Inghilterra e la Francia, hanno rifiutato questo sistema, che dà il primato non alla nazione, bensí alla proprietà privata e hanno accettato i nuovi princípi dell'economia politica che si fonda sulla preminenza della nazione rispetto alla proprietà privata.[117]

Poiché le istituzioni tedesche sono anacronistiche e non possono essere oggetto di una critica che permetta di giungere alla comprensione del presente, la lotta che si può condurre contro di esse non è altro che una lotta contro il passato degli altri popoli. *L'ancien régime*, che presso di loro ha vissuto la sua tragedia, sussiste ancora in Germania ma nella forma grottesca di un fantasma, conformemente alla legge che vuole che un'istituzione storica nella sua ultima fase si manifesti come farsa.[118]

Nonostante le condizioni retrograde della Germania, la critica delle sue istituzioni è utile, giacché, da un lato, può essere vantaggiosa

[116] *Ibid.*, pp. 91-92: "Una scuola che legittima l'infamia di oggi con l'infamia di ieri, una scuola che dichiara ribelle ogni grido dei servi della gleba contro lo staffile, purché lo staffile sia uno staffile annoso, avito, storico... la *Scuola storica del diritto* avrebbe perciò inventato la storia tedesca, se non fosse essa stessa un'invenzione della storia tedesca... Viceversa, entusiasti generosi, teutomani per sangue e liberi pensatori per riflessione, cercano la nostra storia della libertà al di là della nostra storia, nelle foreste vergini teutoniche. Ma come potrà la nostra storia della libertà distinguersi dalla storia della libertà del cinghiale, se la si può trovare soltanto nelle foreste?" [MEGA, vol. cit., p. 609.]

[117] *Ibid.*, p. 95: "Il rapporto dell'industria, del mondo della ricchezza in generale, con il mondo politico, è un problema capitale dell'epoca moderna. Sotto quale forma questo problema comincia ad occupare i tedeschi? Sotto la forma dei *dazi protettivi*, del *sistema vincolistico*, dell'*economia nazionale.* Il nazionalismo germanico è passato dall'uomo alla materia, e cosí un bel mattino i nostri cavalieri del cotone ed i nostri eroi del ferro si trovarono trasformati in patrioti. In Germania si comincia dunque a riconoscere la sovranità del monopolio verso l'interno conferendo ad esso *sovranità verso l'esterno.* In Germania si sta cominciando dunque nel modo in cui in Francia e in Inghilterra si sta per finire. La vecchia, putrida condizione contro cui questi paesi sono teoreticamente in rivolta, e che ancora sopportano soltanto come si sopportano le catene, viene salutata in Germania come la nascente aurora di un roseo futuro... Mentre il problema in Francia e in Inghilterra suona: *economia politica* o *dominio della società sulla ricchezza*, in Germania suona: *economia nazionale* o *dominio della proprietà privata sulla comunità nazionale.*" [MEGA, vol. cit., pp. 611-612.]

[118] *Ibid.*, p. 95. [MEGA, vol. cit., p. 611.]

per i popoli piú avanzati, permettendo loro di liquidare definitivamente gli ultimi resti dell'*ancien régime* e d'altra parte costituisce uno stimolo per il popolo tedesco nel suo cammino verso il progresso.[119]

Se la Germania è rimasta molto indietro dal punto di vista economico, politico e sociale, vi è tuttavia un campo in cui essa si è portata al livello dei paesi più evoluti, la filosofia. La filosofia tedesca, in particolare la filosofia hegeliana è in realtà il prolungamento della storia tedesca sul piano spirituale, il che fa sí che, se i tedeschi non sono contemporanei dell'epoca moderna sul piano della realtà storica, lo sono sul piano della filosofia, per aver pensato ciò che gli altri hanno realizzato.

Per trasformare lo stato di cose esistente, i tedeschi non possono contentarsi né di criticare il loro ordinamento sociale, — giacché la loro filosofia che ne è la prosecuzione in sé, ne è anche la negazione, — né di realizzare la loro filosofia, giacché tale realizzazione, per cosí dire, è già superata da ciò che di fatto esiste già nei paesi vicini.[120]

La trasformazione di questo stato di cose è stata oggetto in Germania di due differenti tentativi, che dovevano fallire necessariamente, perché non avevano saputo unire la teoria alla pratica. Gli uni, che

[119] *Ibid.*, pp. 93-94: "Si tratta di non concedere ai tedeschi un solo attimo di illusione su di sé e di rassegnazione. Bisogna rendere ancor piú oppressiva l'oppressione reale con l'aggiungervi la consapevolezza dell'oppressione, ancor piú vergognosa la vergogna dandole pubblicità. Si deve raffigurare ciascuna sfera della società tedesca come la *partie honteuse* della società tedesca, bisogna far ballare questi rapporti mummificati cantando loro la loro propria musica! Bisogna insegnare al popolo a spaventarsi di se stesso, per fargli coraggio... E anche per i popoli *moderni* questa lotta contro il ristretto contenuto dello *status quo* tedesco non può essere priva di interesse, perché lo *status quo* tedesco costituisce l'*aperto compimento dell'ancien régime, e l'ancien régime è la tara occulta dello Stato moderno.* La lotta contro il presente politico tedesco è la lotta contro il passato dei popoli moderni, ed essi sono pur sempre molestati dalle reminiscenze di questo passato. È per essi istruttivo vedere l'*ancien régime* che visse da loro la sua *tragedia*, recitare ora la sua *commedia* come replica tedesca." [MEGA, vol. cit., p. 610.]

[120] *Ibid.*, pp. 96-97: "Noi siamo i contemporanei *filosofici* del presente, senza esserne i contemporanei *storici*. La filosofia tedesca è il *prolungamento ideale* della storia tedesca... La *filosofia tedesca* del diritto e dello Stato è l'unica storia tedesca che stia *al pari* col moderno presente *ufficiale*. Il popolo tedesco, perciò, deve abbattere questa sua storia sognata, insieme con le proprie attuali condizioni, e sottoporre alla critica non soltanto queste attuali condizioni ma insieme anche la loro astratta prosecuzione. Il suo futuro non può *limitarsi* né alla immediata negazione delle sue reali condizioni giuridico-statali, né all'immediato compimento di quelle ideali, poiché la immediata negazione delle sue condizioni reali esso la possiede già nelle sue condizioni ideali, e il compimento immediato delle sue condizioni ideali a sua volta esso lo ha già quasi *sopravanzato* contemplando i popoli suoi vicini." [MEGA, vol. cit., p. 613.]

sono il partito politico pratico, si sono staccati dalla filosofia, nel desiderio di agire immediatamente e direttamente sulla realtà esistente, senza vedere che non si può sopprimere la filosofia, che è in anticipo su tale realtà essendone la preformazione, senza realizzarla;[121] gli altri (Marx allude qui ai Giovani Hegeliani senza nominarli espressamente), che formano il partito politico teorico, hanno commesso l'errore inverso contentandosi di opporre la filosofia alla realtà esistente, di criticare questa in nome di quella, senza vedere che la filosofia fa parte del mondo esistente, di cui non è altro che il prolungamento spirituale. Se il torto del partito politico pratico è credere che si possa abolire la filosofia senza realizzarla, quello del partito politico teorico è pensare che si possa realizzare la filosofia senza abolirla in quanto tale.[122]

Dato lo stato arretrato della Germania, la critica alle sue istituzioni può avvenire soltanto attraverso la critica della sua filosofia, che, sul piano del pensiero, costituisce lo stadio piú avanzato del progresso raggiunto dai tedeschi. Se in Francia e in Inghilterra la liquidazione delle tare della società e dello Stato avviene attraverso l'azione politica e sociale, in Germania ciò può avvenire soltanto attraverso la critica

[121] *Ibid.*, p. 97: " A ragione perciò il partito politico *pratico* in Germania esige la *negazione della filosofia.* Il suo torto non consiste in tale esigenza, ma nel fermarsi ad essa senza seriamente soddisfarla, né poterla soddisfare. Esso crede di compiere quella negazione voltando le spalle alla filosofia... La ristrettezza del suo orizzonte non annovera la filosofia neppure nella cerchia della realtà *tedesca*, o addirittura vaneggia che sia *al di sotto* della prassi tedesca e delle teorie che la servono. Voi pretendete che ci si riallacci a *germi reali di vita*, ma dimenticate che il reale germe di vita del popolo tedesco, fino ad oggi, ha germogliato soltanto dentro il suo cervello. In una parola: *voi non potete eliminare la filosofia senza realizzarla.*" [Mega, vol. cit., p. 613.]

[122] *Ibid.*, pp. 97-98: " Lo stesso torto, ma *invertendo* i fattori, lo ha commesso il partito politico *teorico*, che prende le mosse appunto dalla filosofia. Nella lotta odierna, esso ha visto *unicamente* la *lotta critica della filosofia contro il mondo tedesco*, e non ha considerato che anche la filosofia avutasi finora appartiene a questo mondo e ne è il *completamento*, sia pure ideale. Critico verso il suo avversario, si è comportato acriticamente verso se stesso, poiché è partito dalle *premesse* della filosofia, e si è arrestato ai suoi risultati dati, ovvero ha spacciato, come immediate esigenze e risultati della filosofia, esigenze e risultati presi altrove, sebbene questi al contrario — ammessa la loro giustificazione — si possano ottenere soltanto attraverso la *negazione della filosofia avutasi finora*, della filosofia in quanto filosofia. Ci riserviamo una piú approfondita descrizione di questo partito. Il suo difetto fondamentale si può quindi cosí riassumere: *esso credeva di poter realizzare la filosofia senza eliminarla.*" [Mega, vol. cit., p. 613.]

Nell'intenzione qui manifestata di sottoporre questo partito ad una critica piú approfondita, Marx preannuncia la critica dei Giovani Hegeliani idealisti cominciata con i *Manoscritti economico-filosofici* e proseguita con la *Sacra famiglia* e con l'*Ideologia tedesca.*

della filosofia, che, sul piano teorico, si trova allo stesso livello di sviluppo di quei paesi. Criticare questa filosofia, in particolare la filosofia del diritto di Hegel, vuol dire criticare non soltanto la situazione esistente in Germania ma anche il suo prolungamento, cosí come è stato realizzato nei paesi piú avanzati, vuol dire criticare non soltanto il regime assolutistico e feudale, bensí anche la società e lo Stato borghese. Di qui il duplice compito della critica in Germania che è, da una parte, rompere con il passato rivelandone tutte le magagne, dall'altra, aprire la via al progresso attraverso la critica della filosofia, espressione ideologica della realtà politica e sociale piú moderna.

" Ciò che presso i popoli progrediti è rottura *pratica* con le moderne condizioni dello Stato, in Germania, dove tali condizioni ancora non esistono neppure, è innanzi tutto rottura critica con il riflesso filosofico di tali condizioni...

" La critica della *filosofia tedesca dello Stato e del diritto*, che con Hegel ha ricevuto la sua ultima forma piú conseguente e piú ricca, è l'una e l'altra cosa, sia l'analisi critica dello Stato moderno e della realtà ad esso connessa, sia la decisa negazione di tutto il *modo* precedente della *coscienza politica e giuridica tedesca*, la cui espressione piú eminente, piú universale, elevata a *scienza*, è appunto la *filosofia speculativa del diritto*. Se solo in Germania è stata possibile la filosofia speculativa del diritto, questo astratto ed esaltato *pensamento* dello Stato moderno, la cui realtà rimane un al di là... la concezione *tedesca* dello Stato moderno che astrae dall'*uomo reale*, fu possibile a sua volta soltanto e in quanto lo Stato moderno stesso astrae dall'uomo *reale*, ovvero soddisfa in un modo soltanto immaginario l'uomo *totale*. I tedeschi nella politica hanno pensato ciò che gli altri popoli hanno *fatto*. La Germania fu la loro *coscienza teorica*. La astrattezza e la presunzione del suo pensiero andarono sempre di pari passo con la unilateralità e inferiorità della sua realtà. Se dunque lo *status quo del sistema statale tedesco esprime il compimento dell'ancien régime*, questa spina nella carne dello Stato moderno, lo *status quo* della *scienza statale tedesca esprime l'incompiutezza dello Stato moderno*, la piaga della sua stessa carne." [123]

Questa critica della filosofia del diritto pone del resto problemi e compiti che soltanto l'attività concreta, pratica, l'azione politica e sociale può risolvere, giacché la critica in sé non può sostituire l'azione.

[123] *Ibid.*, pp. 96-98. [MEGA, vol. cit., pp. 612-614.]

Perciò bisogna domandarsi in che modo la critica in Germania possa trasformarsi in attività pratica, corrispondente alle esigenze di una rivoluzione che si ponga come fine l'emancipazione totale dell'umanità. Se la critica in sé non può sostituire la forza materiale, diventa essa stessa una forza materiale quando assume un carattere radicale e penetra nelle masse. Allora si trasforma in energia, in attività pratica, che porta gli uomini ad abolire le condizioni di vita disumane cui sono soggetti. [124]

Questa critica radicale si è già manifestata in Germania sul piano teorico, sia attraverso la Riforma di Lutero, sia attraverso la recente critica della religione, che ha distrutto la religione interiorizzata, che Lutero aveva sostituito al cattolicesimo.[125] Ma bisogna andare piú lontano. Adesso bisogna trasformare completamente la Germania con una emancipazione, non piú soltanto teorica ma effettiva, del popolo, il che può avvenire soltanto attraverso una rivoluzione radicale.[126]

Ciò che ancora manca alla Germania per compiere questa rivo-

[124] *Ibid.*, p. 99: "Come deciso avversario del modo precedente della coscienza politica *tedesca*, la critica della filosofia speculativa del diritto non si esaurisce in se stessa, ma in *compiti* per la cui soluzione esiste un unico mezzo: la *prassi*. Il problema è se la Germania possa pervenire ad una prassi *à la hauteur des principes*, cioè a una *rivoluzione* che la innalzi non soltanto al *livello ufficiale* dei popoli moderni, ma all'*altezza umana* che sarà il prossimo futuro di questi popoli. L'arme della critica non può certamente sostituire la critica delle armi, la forza materiale deve essere abbattuta dalla forza materiale, ma anche la teoria diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse. La teoria è capace di impadronirsi delle masse non appena dimostra *ad hominem*, ed essa dimostra *ad hominem*, non appena diviene radicale. Essere radicale vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso. La prova evidente del radicalismo della teoria tedesca, dunque della sua energia pratica, è il suo partire dalla decisa eliminazione *positiva* della religione. La critica della religione finisce con la dottrina per cui *l'uomo è per l'uomo l'essere supremo*, dunque con l'*imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti* nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole..." [MEGA, vol. cit., pp. 614-615.]

[125] *Ibid.*, p. 100. [MEGA, vol. cit., p. 615.]

[126] *Ibid.*, p. 100: "Ma se il protestantesimo non fu la vera soluzione, fu tuttavia la vera impostazione del problema. Adesso bisognava non piú che il laico lottasse contro *il prete al di fuori di lui*, ma contro il *suo proprio prete interiore*, contro la sua *natura pretesca*. E se la trasformazione protestante dei laici tedeschi in preti emancipò i papi laici, cioè i *principi* insieme con il loro clero, i privilegiati e i filistei, la trasformazione filosofica dei preteschi tedeschi in uomini emanciperà il *popolo*. Ma come l'emancipazione non si fermò ai príncipi, cosí la *secolarizzazione* dei beni non si fermerà alla *spoliazione delle Chiese* che prima di tutti l'ipocrita Prussia pose in opera. Allora, la guerra dei contadini, il fatto piú radicale della storia tedesca, fece naufragio contro la teologia. Oggi che la stessa teologia ha fatto naufragio, il fatto piú illiberale della storia tedesca, il nostro *status quo*, si infrangerà contro la filosofia." [MEGA, vol. cit., p. 615.]

luzione è una base materiale, una massa rivoluzionaria che, penetrata dalla critica radicale dello stato di cose esistente, la traduca in realtà. Infatti non basta che il pensiero, la teoria voglia realizzarsi, bisogna che essa risponda ai bisogni della massa e in questa trovi l'elemento materiale che attua effettivamente la rivoluzione.[127]

Il difetto della Germania deriva proprio dalla sproporzione esistente in questo paese tra i bisogni teorici e i bisogni pratici, tra le esigenze teoriche e le condizioni pratiche della loro realizzazione, di modo che non si vede come i tedeschi potranno emanciparsi con una rivoluzione radicale e portarsi cosí al di sopra dei popoli piú avanzati.[128]

In conseguenza delle sue condizioni arretrate, per cui essa accoglie in sé tutte le deficienze del vecchio e del nuovo regime, la Germania non potrà emanciparsi con una rivoluzione parziale, bensí soltanto con una rivoluzione totale, non con una rivoluzione politica bensí con una rivoluzione sociale.[129]

In che consiste infatti una rivoluzione politica? Nel fatto che una classe sociale, la borghesia, mettendosi sul piano dei suoi interessi di classe accede al potere e emancipa la società, tuttavia soltanto nella misura in cui questa si trova nelle condizioni di tale classe, vale a dire

[127] *Ibid.*, pp. 100-101: "Contro una rivoluzione *radicale* della Germania sembra ergersi però una difficoltà capitale. Le rivoluzioni, infatti, hanno bisogno di un elemento *passivo*, di un fondamento *materiale*. Sempre la teoria viene realizzata in un popolo soltanto nella misura in cui essa ne realizza i bisogni... Non basta che il pensiero tenda a realizzarsi, la realtà deve tendere se stessa verso il pensiero." [MEGA, vol. cit., pp. 615-616.]

[128] *Ibid.*, pp. 101-102: "Ma la Germania non ha salito contemporaneamente ai popoli moderni i gradini intermedi della emancipazione politica. Essa non ha neppure raggiunto praticamente i gradini che ha superato teoricamente. Come potrebbe con un *salto mortale* balzare non soltanto oltre i suoi propri limiti ma, insieme, oltre i limiti dei popoli moderni... Una rivoluzione radicale può essere soltanto la rivoluzione dei bisogni radicali, dei quali sembrano mancare proprio i presupposti e il terreno da cui sorgere. Ma se la Germania ha accompagnato lo sviluppo dei popoli moderni soltanto con l'astratta attività del pensiero, senza prendere parte attiva alle lotte reali di questo sviluppo, d'altra parte essa ha condiviso i *dolori* di questo sviluppo senza condividerne i piaceri... Come nel Pantheon romano si trovano gli dei di tutte le nazioni cosí oggi nel sacro romano impero tedesco si troveranno i peccati di tutte le forme statali." [MEGA, vol. cit., pp. 616-617.]

[129] *Ibid.*, pp. 102-103: "*La Germania come deficienza del presente politico, costituitasi in un proprio mondo* non potrà abbattere le proprie barriere senza abbattere le barriere generali del presente politico. Non la rivoluzione *radicale* è per la Germania un sogno utopistico, non la *universale* emancipazione *umana*, ma piuttosto la rivoluzione parziale, la rivoluzione *soltanto* politica, la rivoluzione che lascia in piedi i pilastri della casa." [MEGA, vol. cit., p. 617.]

possiede o può acquisire a suo piacimento delle ricchezze.[130]

Per accedere al potere, questa classe deve incarnare le aspirazioni generali del popolo e diventare la rappresentante dei suoi interessi generali, il che implica l'esistenza, di fronte ad essa, di una classe che invece incarni tutte le piaghe politiche e sociali.[131] In Francia la rivoluzione politica poté avvenire con la rivoluzione del 1789, che permise alla borghesia di trionfare rivendicando il potere in nome di tutte le classi oppresse e dei diritti generali della società. In Germania la rivoluzione politica è impossibile, perché la situazione vi è assolutamente diversa. Contrariamente alla Francia del XVIII secolo la Germania, infatti, non ha una borghesia rivoluzionaria, capace di realizzare, dal suo particolare punto di vista di classe, l'emancipazione politica della società e di rappresentare agli occhi del popolo intero, di fronte al feudalesimo e all'assolutismo, l'elemento liberatore. In Germania non vi sono, come in Inghilterra e in Francia, accentuati antagonismi di classe. Ogni classe limita e restringe le sue aspirazioni invece di cercare di realizzarle pienamente; la classe media, la borghesia, in particolare, si contenta di avere la mediocre funzione di intermediaria tra le altre classi. Questa classe è tanto meno disposta a compiere la sua rivoluzione, in quanto ha paura del popolo, che, invece di associarsi alla lotta rivoluzionaria della borghesia, come era avve-

[130] *Ibid.*, p. 103: "Su che cosa si fonda una rivoluzione parziale, una rivoluzione soltanto politica? Sul fatto che una parte della *società civile* si emancipa e perviene al dominio *generale*, sul fatto che una determinata classe intraprende la emancipazione generale della società partendo dalla propria *situazione particolare*. Questa classe libera l'intera società, ma soltanto a condizione che l'intera società si trovi nella situazione di questa classe, dunque, ad esempio, possieda *denaro e cultura*, ovvero possa a suo piacere acquistarli." [MEGA, vol. cit., p. 617.]

[131] *Ibid.*, pp. 103-104: "Nessuna classe della società civile può sostenere questa parte, senza provocare un momento di entusiasmo in sé e nella massa, un momento nel quale essa fraternizza e confluisce nella società in generale. Si scambia con essa e viene intesa e riconosciuta come sua *rappresentante universale*... Soltanto nel nome dei diritti universali della società, una classe particolare può rivendicare a se stessa il dominio universale. Per espugnare questa posizione emancipatrice, e quindi per sfruttare politicamente tutte le sfere della società nell'interesse della propria sfera, non sono sufficienti soltanto energia rivoluzionaria e autocoscienza spirituale. Affinché la *rivoluzione di un popolo* e la *emancipazione di una classe particolare* della società civile coincidano, affinché *uno* stato sociale valga come lo stato dell'intera società, bisogna al contrario che tutti i difetti della società siano concentrati in un'altra classe, bisogna che un determinato stato sia lo stato dello scandalo universale, impersoni le barriere universali, bisogna che una particolare sfera sociale equivalga alla *manifesta criminalità* dell'intera società, così che la liberazione di questa sfera appaia come la universale autoliberazione." [MEGA, vol. cit., pp. 617-618.]

nuto in Francia, comincia ad insorgere contro di essa.[132]

La rivoluzione politica, la sola che la borghesia tedesca sarebbe in grado di fare, sarebbe del resto un anacronismo, giacché non risponde alle esigenze dell'epoca moderna che esige una rivoluzione non piú politica, ma sociale, una emancipazione non piú parziale, ma totale dell'umanità. Questa rivoluzione potrà avvenire soltanto mediante una classe spogliata di ogni avere e di ogni diritto, che, emancipando se stessa, emanciperà la società intera. Questa classe è il proletariato, la sola classe che abbia interesse a rovesciare completamente la società attuale, la società borghese.[133]

[132] *Ibid.*, pp. 104-105: "Ma ad ogni classe particolare in Germania, manca non soltanto la coerenza, il rigore, il coraggio, la spregiudicatezza che potrebbero contrassegnarla come rappresentante negativa della società. Ad ogni stato mancano parimenti quella ampiezza dell'anima che si identifica, sia pure momentaneamente, con l'anima del popolo, quella genialità che ispira la forza materiale fino al potere politico, quell'ardire rivoluzionario che scaglia in faccia all'avversario le parole di sfida: *io non sono nulla e dovrei essere tutto.* Il sostegno principale della morale e della onorabilità tedesca, non soltanto degli individui ma anche delle classi, è costituito piuttosto da quel *modesto egoismo* che fa valere e lascia far valere contro di sé la sua limitatezza... Ogni sfera della società comincia a sentire se stessa e ad accamparsi accanto alle altre con le proprie particolari esigenze, non quando venga oppressa, ma quando, senza il suo apporto, le circostanze creano una base sociale, sulla quale essa da parte sua possa esercitare la sua pressione. Perfino la *consapevolezza morale della classe media tedesca* riposa unicamente sulla consapevolezza di essere la rappresentante universale della mediocrità filistea di tutte le altre classi. Per ciò non soltanto i re tedeschi sono pervenuti sul trono *mal-à-propos*, ma ciascuna sfera della società civile sperimenta la propria disfatta prima di aver celebrato la propria vittoria, sviluppa le sue proprie barriere prima di aver superato le barriere contrappostele, mette in luce l'angustia del proprio essere, cosicché anche l'occasione di sostenere un grande ruolo è sempre passata prima di essere stata presente... Perciò i príncipi si trovano in lotta con la monarchia, il burocrate in lotta con la nobiltà, il borghese in lotta contro tutti loro, mentre il proletario comincia già a trovarsi in lotta con il borghese. La classe media osa appena concepire dal suo punto di vista il pensiero dell'emancipazione, e già lo sviluppo delle condizioni sociali, cosí come il progresso della teoria politica, mostrano come questo stesso punto di vista sia antiquato o almeno problematico." [MEGA, vol. cit., pp. 618-619.]

[133] *Ibid.*, pp. 105-106: "In Francia l'emancipazione parziale è il fondamento di quella universale. In Germania l'emancipazione universale è *conditio sine qua non* di ogni emancipazione parziale... Dov'è dunque la possibilità *positiva* dell'emancipazione tedesca?... Nella formazione di una classe con *catene radicali*, di una classe della società civile la quale non sia una classe della società civile, di uno stato che sia la dissoluzione di tutti gli stati, di una sfera che per i suoi dolori universali possieda un carattere universale e non rivendichi alcun *diritto particolare*, poiché contro di essa viene esercitata non una *ingiustizia particolare* bensí l'ingiustizia senz'altro... [Una sfera] che non si trova in contrasto unilaterale verso le conseguenze, ma in contrasto universale contro tutte le premesse del sistema politico tedesco, di una sfera infine che non può emancipare se stessa senza emanciparsi da tutte le rimanenti sfere della società e con ciò stesso emancipare tutte le rimanenti sfere della so-

Il proletariato, che in Germania comincia a formarsi, non è un prodotto della miseria naturale, ma del crescente impoverimento delle classi medie.[134] Esigendo con energia sempre maggiore l'abolizione della proprietà privata, il proletariato non chiede altro che la generalizzazione del principio che gli è imposto dalla società borghese, il principio che nega la proprietà privata.[135]

La rivoluzione proletaria, che libererà l'umanità non soltanto in Germania ma in tutti i paesi, scoppierà quando il proletariato avrà trovato nella filosofia la propria arma spirituale e quando quest'ultima, che ha posto il principio dell'umanesimo, vale a dire il principio della liberazione totale dell'umanità, avrà trovato nel proletariato la sua arma materiale. La filosofia non può realizzarsi senza che il proletariato sia emancipato e quest'ultimo non può emanciparsi senza che la filosofia sia realizzata, vale a dire abolita in quanto tale. L'emancipazione degli uomini verrà dall'alleanza del proletariato e della filosofia, dall'energia attiva dei francesi e dalla potenza di pensiero dei tedeschi, essa segnerà la resurrezione non soltanto della Francia e della Germania ma dell'umanità intera.[136]

cietà, la quale, in una parola, è la *perdita completa* dell'uomo, e può dunque guadagnare se stessa nuovamente soltanto attraverso il *completo riacquisto dell'uomo.* Questa dissoluzione della società in quanto stato particolare è il *proletariato.*" [MEGA, vol. cit., pp. 619-620.]

[134] *Ibid.*, pp. 106-107: "Il proletariato comincia per la Germania a diventare tale soltanto con l'irrompente movimento *industriale*, poiché non la povertà *sorta naturalmente* bensí la povertà *prodotta artificialmente*, non la massa di uomini meccanicamente oppressa dal peso della società ma la massa di uomini che proviene dalla sua *acuta dissoluzione*, anzi dalla dissoluzione del ceto medio, costituisce il proletariato..." [MEGA, vol. cit., p. 620.]

[135] *Ibid.*, p. 107: "Se il proletariato annunzia la *dissoluzione dell'ordinamento tradizionale del mondo*, esso esprime soltanto *il segreto della sua propria esistenza*, poiché esso è la *dissoluzione* effettiva di questo ordinamento del mondo. Se il proletariato richiede la *negazione della proprietà privata*, esso eleva a *principio della società* solo ciò che la società ha elevato a *suo* principio, ciò che *in esso* è già impersonato senza suo apporto, in quanto risultato negativo della società." [MEGA, vol. cit., p. 620.]

[136] *Ibid.*, pp. 107-108: "Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi *materiali*, cosí il proletariato trova nella filosofia le sue armi *spirituali*, e una volta che il lampo del pensiero sia penetrato profondamente in questo ingenuo terreno popolare, si compirà l'emancipazione dei *tedeschi a uomini*. Riassumiamo il risultato. L'unica possibile liberazione *pratica* della Germania è la liberazione dal punto di vista di quella teoria che proclama l'uomo la piú alta essenza dell'uomo... In Germania non si può spezzare *nessuna* specie di servitú senza spezzare *ogni* specie di servitú. La Germania *radicale* non può fare la rivoluzione senza compierla *dalle radici. L'emancipazione del tedesco è l'emancipazione dell'uomo.* La *testa* di questa emancipazione è la *filosofia*, il suo *cuore* è il *proletariato*. La filosofia non può realizzarsi senza l'eliminazione del proletariato, il proletariato non può eliminarsi senza la realizza-

Questo articolo è uno dei migliori lavori giovanili di Marx. Il suo pensiero, che, nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* e nella *Questione ebraica*, si distaccava ancora lentamente dalla filosofia feuerbachiana che lo aveva aiutato a superare l'idealismo hegeliano e l'ideologia liberale, appare come rigenerato dalle sue nuove concezioni comuniste e l'abbondanza di idee che sgorgano con la forma epigrammatica, nella quale Marx da giovane si compiaceva di esprimere i virtuosismi della sua dialettica, testimonia il profondo cambiamento avvenuto nelle sue concezioni.

Esso segna la fine del suo periodo giovane hegeliano e l'inizio di un nuovo periodo, nel quale elaborerà rapidamente la sua concezione del materialismo storico e su di essa fonderà una concezione non piú utopistica, bensí scientifica, del socialismo.

In questo articolo il tema centrale è ancora l'emancipazione umana; egli però respinge completamente il punto di vista antropologico di Feuerbach, già superato nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* e soprattutto nella *Questione ebraica* — dove all'emancipazione parziale della rivoluzione politica aveva opposto l'emancipazione totale, umana, — e collega tale emancipazione alla lotta di classe del proletariato, dando a questo tema un aspetto ed un contenuto interamente nuovi.

Nell'esporre questo tema, Marx parte dall'idea, già sviluppata nella sua analisi della questione ebraica, che l'emancipazione umana esige non soltanto l'abolizione della religione, ma anche e soprattutto la trasformazione radicale dell'organizzazione sociale, di cui la religione non è altro che il riflesso ideologico.

Andando oltre le conclusioni della " questione ebraica " Marx dimostra che l'abolizione della proprietà privata, condizione necessaria dell'emancipazione umana, potrà essere realizzata soltanto con una rivoluzione comunista. Questa rivoluzione — e qui per la prima volta appare chiaramente formulata la nozione della lotta di classe e della sua importanza storica — sarà opera comune dei pensatori rivoluzionari e del proletariato, che, da quando Marx comincia a partecipare alle sue lotte, gli appare come l'elemento attivo di progresso nell'epoca moderna.

Cosí come è richiesto dallo sviluppo dialettico, che si realizza

zione della filosofia. Quando siano adempite tutte le condizioni interne, il *giorno della risurrezione tedesca* verrà annunziato dal *canto del gallo francese*." [MEGA, vol. cit., pp. 620-621.]

soltanto con la radicalizzazione dei contrari, la liberazione totale degli uomini può risultare soltanto dall'accentuarsi della lotta di classe tra la borghesia e il proletariato.

Da questo punto di vista, dunque, Marx analizza la funzione della borghesia e del proletariato in Germania. Egli indica che, — dato lo sviluppo economico e sociale arretrato di quel paese e date le tendenze quasi conservatrici della borghesia, obbligata a lottare contro la reazione assolutistica e feudale e insieme contro un proletariato in aumento, — la borghesia non può assumere in Germania la funzione rivoluzionaria che ha svolto in Francia, dove incarnava l'opposizione di tutto il popolo all'*ancien régime*, e che essa perciò è incapace di compiere la sua stessa rivoluzione, che è la rivoluzione politica. Sottolineando la tendenza al compromesso, propria delle classi medie, Marx prevede, quattro anni prima della rivoluzione del 1848, il futuro ruolo controrivoluzionario della borghesia. La sua rottura con la borghesia, che in un primo momento aveva avuto un carattere giacobino, assume ora un carattere piú radicale, fondato sulla nozione della lotta di classe.

Alla borghesia, che non ha saputo adempiere il suo compito in Germania, deve succedere, come classe rivoluzionaria, il proletariato. L'abolizione della società borghese, nella quale gli uomini conducono un'esistenza disumana, può essere soltanto opera del proletariato, la classe oppressa e priva di tutti i beni che — e questo è il suo compito storico — emancipando se stessa emanciperà l'umanità intera.

Soltanto il proletariato, che come classe incarna l'alienazione spinta all'estremo, può completamente rigenerare la società abolendo totalmente la proprietà privata, giacché esso non difende nessun interesse privato, nessun particolare privilegio di classe.

Questa concezione dell'importanza fondamentale della lotta di classe e del ruolo rivoluzionario nello sviluppo storico fece fare a Marx un progresso considerevole nell'elaborazione di una dialettica materialistica, progresso segnato dalla concezione della necessità non piú semplicemente morale, ma storica, della rivoluzione e dal suo rifiuto del dogmatismo e dell'utopia.[137]

Poiché stava appena cominciando a partecipare alla lotta di classe del proletariato e conosceva ancora insufficientemente l'economia poli-

[137] *Ibid.*, p. 101: "Non basta che il pensiero tenda a realizzarsi, la realtà deve tendere se stessa verso il pensiero." [Mega, vol. cit., p. 616.]

tica, Marx tuttavia non riuscí ancora a liberarsi completamente del dogmatismo.

Questo si manifesta nella sua critica del sistema protezionistico, da lui respinto come reazionario, mentre corrispondeva alle esigenze dello sviluppo industriale della Germania, che, essendo ancora ai suoi inizi, aveva bisogno di essere protetto contro la concorrenza inglese e francese.

Esso appare anche nella sua concezione della lotta di classe tra borghesia e proletariato. Marx non si rende ancora nettamente conto in che modo lo sviluppo stesso del regime capitalistico, contemporaneamente a quello del proletariato, determini l'aggravarsi della lotta di classe tra la borghesia e la classe operaia; questa lotta egli la concepisce ancora in modo un poco schematico. Il proletariato, che assume il valore di un elemento antitetico al servizio del progresso, sembra quasi il protagonista del dramma feuerbachiano del destino umano, quasi l'incarnazione dell'umanità, che, caduta all'ultimo gradino dell'alienazione, trae dall'eccesso stesso della sua privazione la ragione e il motivo per riconquistare la sua essenza alienata.

Esso si oppone come antitesi della borghesia, e dalla loro lotta, con il loro comune annientamento, deve nascere la società nuova senza classi, la società comunista, che emanciperà definitivamente l'umanità.

Questa società, come è richiesto dal movimento dialettico nel quale il progresso risulta dall'opposizione dei contrari, può essere generata soltanto da una rivoluzione totale. Di qui il rifiuto, da parte di Marx, delle riforme politiche, considerate come palliativi insufficienti, la sua sottovalutazione dell'azione politica della borghesia tedesca e, per contro, la sua sopravvalutazione del ruolo rivoluzionario del proletariato tedesco, appena in formazione; ciò che del resto non impedí a Marx di delineare esattamente le grandi linee dello sviluppo storico della Germania.

Poiché nel proletariato vedeva la forza, lo strumento messo al servizio della filosofia — che almeno in Germania era per lui un elemento essenziale del progresso, — Marx era portato, — sotto l'influenza di tutto il suo passato intellettuale che lo induceva ancora a sopravvalutare la funzione delle idee e forse anche per l'inclinazione a stabilire, alla maniera di Heine, un certo parallelismo tra il pensiero rivoluzionario tedesco e l'azione rivoluzionaria francese, — ad attribuire ancora alla filosofia una parte essenziale nello sviluppo storico, colle-

gando la sua azione, come anche Engels allora faceva, a quella del proletariato rivoluzionario.

Legata all'azione rivoluzionaria, la filosofia insieme con il suo carattere di dottrina astratta perdeva la sua stessa ragione di essere come prefigurazione della società futura, nella misura stessa in cui tale società veniva realizzata, il che Marx esprimeva nella formula: la società futura non può essere instaurata senza che la filosofia sia realizzata e questa non può realizzarsi senza essere abolita in quanto tale.

Per giungere ad una nozione piú esatta della lotta di classe, del comunismo e dell'importanza del pensiero, Marx non aveva ormai che da rendersi conto in modo piú preciso delle ragioni e del carattere dello sviluppo economico e sociale. A questo compito egli si dedicò con i suoi *Manoscritti economico-filosofici*, che gli permisero di associare in una stessa concezione il materialismo storico e il comunismo.

In questo fu aiutato dagli articoli che Engels pubblicò allora sugli *Annali franco-tedeschi*, nei quali l'economia capitalistica era sottoposta ad una analisi penetrante quanto l'analisi fatta da Marx dei rapporti politici e sociali, ed anche da un articolo di Hess " L'essenza del denaro," egualmente destinato a quella rivista.

Engels, dopo essersi convertito al comunismo sotto l'influenza di Hess che gli aveva fatto vedere come tale dottrina fosse la necessaria conseguenza dell'umanesimo, era giunto, sotto l'impressione dello sviluppo industriale inglese, della lotta della classe operaia inglese e dello sfruttamento particolarmente brutale cui essa era soggetta, a una concezione del comunismo diversa da quella di Hess. Adesso egli riteneva che la sola possibilità di emancipazione del proletariato fosse l'abolizione del regime capitalistico e della società borghese, che, e qui era d'accordo con Marx, doveva essere l'opera congiunta del proletariato e del radicalismo filosofico.

Criticando l'egoismo di classe, non soltanto dei conservatori ma anche dei liberali, che non gli sembravano piú di quelli capaci di contribuire al progresso, Engels faceva l'elogio della classe operaia, cui tuttavia rimproverava di non condurre una azione sufficientemente rivoluzionaria e di contentarsi di rivendicare riforme democratiche, invece di lottare per l'abolizione totale della proprietà privata. Soltanto Owen gli parve porre in modo giusto la questione dell'emancipazione della classe operaia, con la sua richiesta di abolire il sistema di produzione capitalistico. Tuttavia lo criticava quanto ai mezzi che egli

si proponeva di adoperare per questo fine, rimproverandogli di non fare appello alla forza rivoluzionaria del proletariato e di condannare la rivoluzione.

Come aveva fatto fino ad allora, Engels non si lasciava assorbire dalla sua attività professionale. Spinto dal suo interesse sempre piú grande per la questione sociale e dalla sua partecipazione sempre piú attiva al movimento operaio inglese, leggeva con appassionato interesse la stampa inglese, che discuteva le questioni politiche e sociali ben piú apertamente e liberamente della stampa tedesca, e cosí pure le opere di scrittori come Carlyle e Shelley, che criticavano le istituzioni inglesi.

Per studiare piú a fondo le cause della miseria del proletariato, Engels aveva intrapreso la lettura degli economisti inglesi e francesi, in particolare di Adam Smith, Stuart Mill, Malthus, Ricardo e Say, che gli permisero di comprendere meglio la natura e i difetti dell'ordinamento capitalistico e della società borghese. L'atteggiamento critico da lui assunto fin da principio verso gli economisti borghesi era determinato dal rifiuto del liberalismo, per Engels incapace di risolvere la questione sociale, che a suo parere soltanto il comunismo avrebbe potuto risolvere.

In pari tempo egli partecipava sempre piú attivamente e direttamente alla vita e alla lotta del proletariato inglese e si veniva convincendo che l'emancipazione del proletariato avrebbe potuto avvenire in Inghilterra soltanto mediante l'alleanza del cartismo, che raccoglieva attorno a sé la grande massa della classe operaia, e del socialismo; sicché le sue relazioni con cartisti e owenisti diventarono sempre piú strette.

Nell'estate 1843 conobbe George Julian Harney, direttore dell'organo centrale dei cartisti, il *Northern Star* (*La stella polare*) che si pubblicava a Leeds. Harney, che apparteneva all'ala sinistra del cartismo, aveva capito, dopo il fallimento del grande sciopero del 1842, che la debolezza del movimento derivava in gran parte dalle sue deficienze teoriche.[138] Cosí fu tanto piú felice di incontrare Engels, che attirò la

[138] Nato il 17 febb. 1817, G. J. Harney, dopo essere stato marinaio e tipografo, pubblica nel 1836 un giornale clandestino e viene arrestato parecchie volte per la sua agitazione politica. Dopo il congresso cartista del 1839 è scelto da O'Connor, come condirettore dell'organo centrale dei cartisti "Northern Star." Buon oratore, brillante e vigoroso, buon giornalista con uno stile insieme conciso e scintillante, egli si mette alla testa della corrente estremista del cartismo, entra in conflitto con O'Connor ed è di nuovo arrestato. Amico di Engels, poi di Marx, accetta il *Manifesto comunista*

sua attenzione su un aspetto del socialismo che gli era sconosciuto, il socialismo filosofico.

Sorpreso dall'ignoranza degli inglesi piú illuminati a proposito del movimento socialista e comunista in Francia e in Germania, Engels si propose di farlo conoscere loro attraverso un grande articolo che pubblicò sull'organo centrale degli owenisti *The New Moral World*. Il socialista John Watts,[139] divenuto suo amico a Manchester, lo aveva messo in relazione con il giornale, cui avrebbe collaborato dal novembre 1843 al maggio 1845.

In questo articolo *Il progresso della riforma sociale sul continente* (*Progress of social reform on the continent*), che apparve nel novembre 1843,[140] Engels analizzava il movimento comunista in Francia, in Germania e in Svizzera, allo scopo di convincere gli inglesi della necessità di una trasformazione radicale della società per realizzare il comunismo.

Egli dimostrava che il comunismo era lo scopo comune verso cui per vie diverse tendevano l'Inghilterra, la Francia e la Germania; l'Inghilterra con il movimento economico e sociale, la Francia con il movimento politico e sociale, la Germania con il movimento filosofico.[141]

Queste divergenze nello sviluppo, secondo lui, dovevano scomparire, perché il comunismo potesse pienamente realizzarsi, ed egli si proponeva di dare il suo contributo, facendo conoscere a ognuno di

e si sforza di rigenerare il cartismo legandolo al comunismo. A questo scopo pubblica il "Red Republican" ["Il repubblicano rosso"]. Fallito questo tentativo si reca nell'isola di Jersey e di lí nel Canadà e negli Stati Uniti.

139 Mega, I, vol. II, pp. 371-374: *Lettere da Londra.*

140 *Ibid.*, pp. 435-449.

141 *Ibid.*, pp. 435-436: "Deve dunque apparire necessario che queste tre nazioni si intendano e sappiano in che misura sono o no d'accordo tra loro. Vi sono tra loro anche divergenze ideologiche determinate dalla diversa origine della dottrina comunista in ognuno di questi tre paesi. Gli inglesi vi sono giunti sulla via della pratica, a causa del rapido aumento della miseria, del disfacimento morale e del pauperismo nel loro paese, i francesi sulla via politica rivendicando in un primo tempo la libertà e l'eguaglianza politica e, dopo aver riconosciuto l'insufficienza delle loro rivendicazioni politiche, chiedendo la libertà e l'eguaglianza sociale, i tedeschi sulla via della filosofia, riflettendo sui princípi fondamentali. Data la diversa origine del socialismo in questi tre paesi, vi sono necessariamente tra loro divergenze anche su punti secondari.

"Tuttavia credo di poter dimostrare che queste divergenze hanno poco peso e che possono accordarsi con i sentimenti dei riformatori sociali di questi differenti paesi. La cosa essenziale è che essi imparino a conoscersi reciprocamente. Sono sicuro che se ciò avviene aspireranno tutti al successo dei loro fratelli comunisti stranieri."

questi paesi il movimento comunista degli altri due. Nella prima parte di questo articolo descriveva la situazione del comunismo in Francia.[142]

In questo paese, egli diceva, lo sviluppo politico ha preceduto lo sviluppo sociale. Esso ha raggiunto il suo punto culminante con la rivoluzione, il cui merito è di avere introdotto la democrazia politica in Europa e anche di averne indicato i limiti. Questa democrazia, giacché non abolisce l'asservimento sociale, in realtà non conduce alla vera libertà e alla vera eguaglianza.[143]

Babeuf, che voleva realizzare la libertà e l'eguaglianza con il comunismo, capí assai bene tutto ciò. Il fallimento del suo tentativo si spiega con il fatto che la sua epoca non era ancora matura per il comunismo.[144]

Dopo di lui il socialismo si è sviluppato con Saint-Simon e soprattutto con Fourier, il quale ha fatto vedere in che modo l'umanità, mediante l'associazione, potrebbe liberarsi dai mali causati dalla concorrenza. Il suo errore è stato di lasciare sussistere la proprietà privata, che genera necessariamente la concorrenza, e di essersi disinteressato della politica, che è la sola via per la quale, in Francia, si realizza il progresso.[145]

Fourier è stato superato dai comunisti, in particolare da Cabet, che vuole abolire la proprietà privata senza tuttavia fare appello alla

[142] Senza dubbio egli doveva al libro di Stein, e forse in parte anche a Hess, la sua conoscenza del movimento socialista e comunista in Francia. In una lettera del 28 gennaio 1844, pubblicata il 3 febbraio 1844 dal "New Moral World," egli dice inoltre di aver conosciuto il celebre predicatore comunista Godwin Barmby, che nel 1840 era stato a Parigi e che può, anch'egli, aver contribuito a fargli conoscere il movimento francese (cfr. MEGA, I, vol. II, p. 454).

[143] *Ibid.*, p. 436: "La Francia, a partire dalla rivoluzione, è il solo paese d'Europa esclusivamente politico. Nessun movimento, nessuna dottrina, può riuscire ad avere in Francia importanza nazionale se non assume una forma politica. La Rivoluzione francese ha segnato l'inizio della democrazia in Europa. Considerata dal punto di vista della forma di governo, la democrazia costituisce in se stessa una contraddizione, una menzogna, una ipocrisia... La libertà politica è solo apparente e in realtà sanziona la peggiore delle schiavitú: essa ha l'aspetto della libertà e la realtà della schiavitú. Lo stesso vale per la eguaglianza politica; cosí bisogna distruggere la democrazia come ogni altra forma di governo. L'ipocrisia non può durare, la contraddizione implicita nella democrazia deve venire alla luce; bisogna avere o la vera schiavitú, che trova la sua forma nel dispotismo puro, o la vera libertà e la vera eguaglianza vale a dire il comunismo."

[144] *Ibid.*, p. 436: "La congiura comunista fallí, perché il comunismo aveva allora un carattere grossolano e superficiale e anche perché l'opinione pubblica non era ancora abbastanza progredita."

[145] *Ibid.*, pp. 437-438.

azione rivoluzionaria del proletariato.[146] A Cabet si oppongono le società segrete operaie che intendono realizzare il comunismo mediante la rivoluzione, ma che commettono l'errore di non prevedere un'azione di massa della classe operaia e di dare al governo, con i loro complotti, il pretesto per reprimere il movimento operaio.[147] La debolezza dei comunisti francesi risiede, d'altra parte, nell'alleanza da loro propugnata tra cristianesimo e comunismo. In questo studio Engels assegnava un posto a parte a Proudhon, che lodava per aver fatto la critica a suo parere piú profonda della proprietà privata nella sua opera *Che cos'è la proprietà?* Gli riconosceva altresí il merito di aver dimostrato che, poiché la proprietà è l'elemento essenziale della vita economica e sociale moderna, bisogna riformare non lo Stato, bensí la società, e che questa riforma implica l'abolizione dello Stato.[148] Concludeva dicendo che la Francia sarebbe giunta al comunismo dopo aver attraversato tutti i gradini dello sviluppo politico, che fin da quel momento l'aveva portata ad elaborare dottrine socialiste e comuniste, miranti a trasformare radicalmente non piú lo Stato, ma la società.

Nella seconda parte dell'articolo, Engels faceva vedere che in Germania e in Svizzera il comunismo si presentava come la necessaria conseguenza del radicalismo filosofico, che aveva portato all'ateismo e al repubblicanesimo.

Nel breve studio dedicato al movimento comunista in Svizzera, Engels sottolineava la separazione, avvenuta in quel paese, tra il comunismo filosofico dei pensatori rivoluzionari e il comunismo della classe operaia. A questo proposito riconosceva i meriti di Weitling, la

[146] *Ibid.*, pp. 439-440.

[147] *Ibid.*, p. 440. Era questa una critica indiretta alla "Lega dei giusti," nella quale K. Schapper e J. Moll — che ne erano a Londra i dirigenti — lo avevano invitato a entrare.

[148] *Ibid.*, p. 442: "Lo scrittore piú importante di questa corrente (comunista) è Proudhon, un giovane che due o tre anni fa ha pubblicato un libro *Che cos'è la proprietà?* nel quale ha risposto a questa domanda dicendo: 'La proprietà è furto.' Nel campo del comunismo questo libro è il piú filosofico che sia stato scritto in francese e se volessi che un libro francese fosse tradotto in inglese, sarebbe proprio questo. Il diritto della proprietà privata, le conseguenze di questa istituzione, la concorrenza, l'immoralità, la miseria vi sono esposte con vigore intellettuale e sulla base di ricerche scientifiche tali che io non le ho ancora trovate raccolte in nessun altro libro. Egli fa inoltre osservazioni molto importanti sul governo. Dopo aver dimostrato che ogni forma di governo, sia essa democratica, aristocratica o monarchica, è egualmente criticabile perché si fonda sulla forza e che, nel migliore dei casi, la maggioranza opprime una minoranza, egli conclude dicendo 'noi vogliamo l'anarchia,' vale a dire nessun governo e che ognuno assuma soltanto la responsabilità di se stesso."

cui dottrina diffusa sia in Germania che in Svizzera significava per questi paesi, nei quali non esistevano né industria, né una classe operaia forte, il punto culminante del comunismo proletario.[149]

Studiando, quindi, le origini del comunismo in Germania, Engels le faceva risalire alla guerra dei contadini con Thomas Münzer, che era giunto a una prima concezione comunista, legando il radicalismo sociale al comunismo primitivo. Dalla sconfitta dei contadini lo sviluppo della Germania aveva assunto un carattere essenzialmente spirituale.[150] La manifestazione attuale piú importante di questo sviluppo era il movimento della sinistra hegeliana. Dopo aver diffuso l'ateismo e il repubblicanesimo, i Giovani Hegeliani avevano riconosciuto che le riforme politiche sono incapaci di trasformare la società e che questa trasformazione richiede una rivoluzione sociale che instauri il comunismo, nel quale essi vedevano la conseguenza necessaria e il compimento dell'umanesimo.[151]

Contrariamente a Stein, Engels sosteneva che il comunismo non era soltanto una questione di difesa di interessi materiali, ma rispondeva anche a bisogni di ordine spirituale e, con Hess, pensava che per questo fatto ben presto si sarebbe formato un potente movimento comunista fra gli intellettuali tedeschi. Se in Inghilterra, egli diceva, il comunismo è nato dallo sviluppo economico e sociale, in particolare dalle crisi, che, con la miseria, hanno aggravato le lotte di classe; e se esso vi ha trovato la sua base soprattutto nel proletariato, in Germania invece il comunismo ha un carattere essenzialmente teorico, spirituale e sarà opera principalmente di intellettuali,[152] che, e qui alludeva agli *Annali franco-tedeschi*, sono sul procinto di fondare una rivista destinata a difendere e a diffondere la teoria comunista.[153]

[149] *Ibid.*, pp. 444-446.

[150] *Ibid.*, pp. 443-444.

[151] *Ibid.*, pp. 447-448: "I Giovani Hegeliani del 1842 si dicevano apertamente atei e repubblicani... Il governo arrestò il loro sviluppo con l'abolizione dispotica e inaudita di ogni libertà di espressione. Opuscoli, giornali, riviste, opere scientifiche furono vietate a decine e ben presto il movimento spirituale nel paese cessò... L'agitazione repubblicana del resto sarebbe stata abbandonata dai suoi stessi partigiani, che, sviluppando ininterrottamente le conseguenze della loro filosofia, adesso diventavano comunisti. I sovrani tedeschi credevano di avere schiacciato per sempre il repubblicanesimo, mentre dalle ceneri dell'agitazione politica nasceva il comunismo e questa nuova dottrina si presenta loro ancor piú pericolosa e temibile di quella che si rallegravano di avere apparentemente distrutto."

[152] *Ibid.*, pp. 448-449.

[153] *Ibid.*, p. 455. Cfr. F. Engels, *Continental Movements* [*I movimenti sul continente*]. Breve articolo pubblicato sul "New Moral World," il 3 febb. 1844.

In questo articolo, nel quale riassumeva le nozioni e le idee recentemente acquisite sul carattere e lo sviluppo del comunismo in Inghilterra, Francia, Germania e Svizzera, Engels sviluppava idee assai vicine a quelle di Marx.

Partendo come Hess dall'idea che, per realizzare il comunismo, fosse necessaria l'alleanza tra Inghilterra, Germania e Francia, Engels però, analizzava piú a fondo il carattere particolare del comunismo in ognuno di questi paesi e lo collegava strettamente al loro sviluppo storico.

Come Marx, egli pensava, sotto l'influenza di Proudhon e di Hess, che, siccome il carattere della società borghese era essenzialmente determinato dal regime della proprietà privata, una trasformazione profonda della società sarebbe stata possibile non con riforme politiche, che non avrebbero cambiato niente alla sua natura, ma con una rivoluzione sociale, che avrebbe distrutto lo Stato, nel quale Engels, contrariamente a Marx, vedeva non l'incarnazione dell'essenza alienata dell'umanità, bensí uno strumento di oppressione. Come Marx, ma su di un piano diverso, egli rifiutava la democrazia politica, per lui incapace di emancipare veramente il popolo perché limitava l'attuazione della libertà e dell'eguaglianza al campo politico.

Engels non si era ancora completamente liberato, come Marx, dall'ideologia giovane hegeliana, e, contrariamente a ciò che l'esperienza politica e sociale in Inghilterra gli aveva insegnato, pensava che il comunismo non fosse soltanto l'ideologia di classe del proletariato, che si sviluppa con l'accentuarsi della sua lotta rivoluzionaria, bensí che esso potesse svilupparsi anche su di un piano diverso, sul piano politico in Francia, filosofico in Germania.

La Francia, egli diceva, giungerà al comunismo dopo aver attraversato tutte le fasi dello sviluppo politico, che l'hanno portata ad ela-

"I tedeschi sono un popolo filosofico; non vogliono né possono diventare infedeli al comunismo, poiché questo si basa su solide fondamenta filosofiche, e soprattutto se esso si presenta come una conseguenza inevitabile della loro stessa filosofia... La stessa inclinazione per i princípi astratti, lo stesso disprezzo della realtà concreta e del profitto, che presso di loro hanno determinato una situazione politica cosí miserabile, garantiscono il successo del comunismo filosofico in questo paese. Può sembrare strano agli inglesi che un partito, il quale rivendica l'abolizione della proprietà privata, sia formato soprattutto da gente agiata: questo tuttavia è proprio il caso della Germania. Noi possiamo reclutare i nostri seguaci soltanto nelle classi che hanno avuto una buona educazione, vale a dire tra gli studenti universitari e i commercianti, fino ad ora in mezzo a loro non abbiamo incontrato molti ostacoli."

borare sin da ora dottrine socialiste e comuniste miranti a trasformare radicalmente non piú lo Stato, bensí la società.

Il parallelismo che Engels in tal modo stabiliva tra il pensiero filosofico rivoluzionario e l'azione rivoluzionaria del proletariato — senza tentare come Marx di superarlo collegando strettamente lo sviluppo della filosofia alla lotta di classe del proletariato, — lo induceva a pensare che in Germania, dove il proletariato era ancora molto debole, il comunismo potesse essere il prodotto non della lotta della classe operaia, bensí dello sviluppo interno della filosofia.[154]

Vedendo nel comunismo in Germania il prodotto dello sviluppo della filosofia giovane hegeliana, Engels era indotto a non fare differenze sostanziali tra i Giovani Hegeliani progressisti e a qualificare come comunisti, democratici liberali quali Ruge e Herwegh. Hess, egli scriveva, è arrivato per primo all'idea che il comunismo è la conseguenza necessaria dell'umanesimo e a questa idea in seguito hanno aderito, Ruge, Herwegh e Marx.[155]

Poiché pensava che il comunismo filosofico tedesco fosse, dal punto di vista teorico, superiore al comunismo francese e inglese, di cui del resto riconosceva la superiorità nella pratica, approdava ad una conclusione analoga a quella di Marx, all'idea cioè che fosse necessaria l'unione della filosofia rivoluzionaria tedesca e della lotta di classe del proletariato.

Ma mentre Marx riteneva che la filosofia non potesse, né dovesse pretendere di avere un ruolo indipendente, al di fuori e al di sopra di tale lotta, e che essa dovesse fondersi con l'azione rivoluzionaria del proletariato, dirigendola, Engels non concepiva ancora questa unione come tale che implicasse l'abolizione della filosofia in quanto filosofia.[156]

[154] La debolezza e le manchevolezze delle idee di ENGELS in questo periodo sono evidenti quando esse siano confrontate con la sua concezione ulteriore dello sviluppo del comunismo cosí come egli la espone in particolare nel suo *Antidühring*, Roma 1955, p. 23: "Il socialismo moderno, considerato nel suo contenuto, è anzitutto il risultato della visione, da una parte degli antagonismi di classe, dominanti nella società moderna, tra possidenti e non possidenti, salariati e borghesi; dall'altra, dell'anarchia dominante nella produzione. Considerato invece nella sua forma teorica, esso appare all'inizio come una continuazione piú radicale, che vuol essere piú conseguente, dei princípi sostenuti dai grandi illuministi francesi del XVIII secolo. Come ogni nuova teoria, esso ha dovuto anzitutto ricollegarsi al materiale ideologico preesistente, per quanto avesse la sua radice nella realtà economica."

[155] Cfr. MEGA, I, vol. II, p. 448.

[156] Nella sua risposta ad una critica del "Times" fatta in forma di lettera al-

Se rimaneva inferiore a Marx nell'elaborare il materialismo storico sul piano filosofico, politico e sociale, Engels lo superava nelle questioni di economia politica e doveva confermare questa superiorità nei suoi articoli per gli *Annali franco-tedeschi*.

Nel settembre 1843 si era recato a Ostenda, dove aveva incontrato lo storico liberale Gervinus, che gli aveva esposto le sue idee sull'unificazione della Germania sotto la direzione della Prussia, e Herwegh, che lo aveva informato del punto in cui erano i preparativi per la pubblicazione degli *Annali* e lo aveva invitato a collaborare.[157]

Engels vi pubblicò due articoli: *La situazione in Inghilterra* e *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, che erano una parte del quadro generale della situazione inglese che egli si proponeva di descrivere.

Mentre nel suo articolo del *New Moral World*, destinato ai lettori inglesi, aveva esposto i tratti fondamentali del comunismo in Francia, Svizzera e Germania, sugli *Annali franco-tedeschi* intendeva analizzare, per i lettori francesi e tedeschi, il movimento economico e sociale in Inghilterra.

Questa analisi, da lui legata a una critica generale dell'economia politica borghese, gli fece compiere un passo decisivo sulla via del materialismo storico e del socialismo scientifico.

Il primo articolo[158] era una analisi critica del libro di Carlyle, che aveva dato un giudizio molto severo sulla società borghese inglese. Di tendenze conservatrici e puritane, Carlyle nella sua opera bollava il materialismo e l'utilitarismo che avevano determinato, con il dominio del denaro, l'avvilimento degli uomini.

In particolare Carlyle era stato colpito dal fatto che il sistema capitalistico aveva avuto l'effetto immediato di provocare una miseria terribile della classe operaia che, in un paese rigurgitante di ricchezze,

l'editore del "New Moral World" e pubblicata in questo giornale il 20 gennaio 1844 (cfr. MEGA, I, vol. II, pp. 450-453), Engels, pur riconoscendo taluni errori secondari manteneva nell'insieme il suo giudizio sullo sviluppo del comunismo, in Francia, Svizzera e Germania. Vi sottolineava inoltre l'importanza del sollevamento rivoluzionario del 1839 in Francia, della parte avuta da Cabet, dei comizi di Hambach in Germania e di Steinhölzi in Svizzera, e dell'agitazione di Weitling.

[157] *Lettere di Georg Herwegh*, pubblicate da MARCEL HERWEGH, Monaco 1898, p. 88.

[158] MEGA, I, vol. II, pp. 405-431; "Annali franco-tedeschi." *La situazione in Inghilterra* di F. ENGELS, *Passato e presente* di T. CARLYLE, Londra 1843.

era condannata a morire di fame.[159]

I ricchi del resto non avevano una sorte molto piú invidiabile, perché la ricchezza non dava loro né allegria né felicità e Carlyle paragonava il loro destino a quello del re Mida che insieme all'oro che bramava aveva ricevuto anche le orecchie d'asino che gli impedivano di goderne.[160]

Il dominio del denaro, le cui conseguenze si facevano sentire in tutti i campi, secondo Carlyle avrebbe necessariamente provocato il caos in Inghilterra e avrebbe portato questo paese alla rovina. Engels riassumeva cosí la descrizione pessimistica di Carlyle: "Una aristocrazia fondiaria oziosa, che non ha neppure imparato a rimanere quieta per non provocare disastri, una aristocrazia che lavora e che è piombata nel culto del denaro e invece di essere una assemblea di direttori del lavoro, di capitani di industria, non è altro che una banda di bucanieri e pirati d'industria, un parlamento eletto con la corruzione, una filosofia della vita basata sul puro e semplice stare a guardare, l'inerzia, il lasciar fare, una religione decrepita, la distruzione totale di tutti gli interessi generali dell'umanità, la rinuncia generale a ciò che è vero e umano e quindi l'isolamento generale degli uomini nella loro rozza individualità, una confusione caotica, tremenda di tutti i rapporti sociali, una guerra generalizzata tra tutti gli uomini, una generale morte dello spirito, una totale mancanza di anima; una classe operaia smisuratamente aumentata, sottoposta a una oppressione e una miseria intollerabili, che si rivolta furiosamente contro il vecchio ordinamento sociale, perciò una democrazia minacciosa che avanza irresistibilmente, — dappertutto caos, disordine, anarchia, dissoluzione dei vecchi vincoli sociali, dappertutto il vuoto spirituale, l'assenza di pensiero, l'ignavia: — questa è la situazione dell'Inghilterra."[161]

[159] *Ibid.*, p. 409: "La situazione dell'Inghilterra è ritenuta la piú minacciosa e anche la piú strana che il mondo abbia mai conosciuto. L'Inghilterra rigurgita di merci di ogni genere e tuttavia muore di fame. Nel 1842 l'Inghilterra e il Galles contavano 1.430.000 poveri di cui... 20.000 sono reclusi delle case di lavoro grazie allo spirito umanitario dei whigs! La Scozia, pur non avendo leggi sui poveri, ha masse di poveri, quanto all'Irlanda può vantarsi di contarne l'enorme cifra di 2.300.000."

[160] *Ibid.*, p. 410: "Né il padrone che lavora, né il padrone fannullone, vale a dire il proprietario fondiario nobile, sono piú fortunati dell'operaio... Il popolo muore di fame in mezzo all'abbondanza, ma nelle sue mura dorate e nei suoi pieni magazzini il ricco non si sente né sicuro né soddisfatto. Mida aspirava ad avere l'oro. Egli ne ebbe a volontà, poiché tutto ciò che toccava si trasformava in oro, ma le sue orecchie d'asino non gli permisero di goderne."

[161] *Ibid.*, pp. 418-419.

Il grande sciopero del 1842, che aveva spinto un milione di operai affamati e ribelli a manifestare contro il regime politico e sociale, sembrava a Carlyle un segno premonitore della decomposizione di quel regime.[162]

Nonostante il fallimento, questo sciopero infatti aveva dimostrato che l'aristocrazia non era piú capace di avere una parte dirigente nella società moderna; quanto alla democrazia, che si sviluppava rapidamente di fronte ad essa, non aveva e non poteva avere, diceva Carlyle, altro che un valore negativo, perché dimenticava di colpire la radice stessa del male, il materialismo e l'utilitarismo.[163]

Questo sciopero aveva mostrato che era ormai tempo che l'In ghilterra, per evitare il caos e la rovina, si mettesse su di una via nuova, ritornando alla religione, alla fede nei valori eterni.[164]

Per Carlyle il male fondamentale dell'epoca moderna era la trasformazione della religione in una forma svuotata di ogni contenuto spirituale, l'eliminazione dell'idealismo, sostituito con il materialismo e l'utilitarismo, i quali, insieme con la sete di profitto, avevano prodotto l'egoismo, l'immoralità e l'ateismo.[165]

Il dominio del denaro, piaga fondamentale della società moderna, egli diceva, si rivela principalmente nella trasformazoine delle caratteristiche del lavoro, che è la vera essenza dell'uomo.[166] Poiché il lavoro

[162] *Ibid.*, p. 411.

[163] *Ibid.*, p. 417: "Se in questi tempi straordinari l'aristocrazia si dimostra incapace di dirigere gli affari pubblici è necessario cacciarla dal potere. Di qui il successo della democrazia. Coloro che hanno gli occhi aperti per tutto ciò che riguarda i rapporti sociali possono vedere quanto la democrazia si sia già sviluppata e come essa continui a svilupparsi con crescente rapidità. Ma, in fin dei conti, che cos'è la democrazia? Essa non significa altro che l'assenza di uomini capaci di svolgere una parte dirigente, non significa altro che la rassegnazione a questo male e il tentativo di cavarsela senza di loro."

[164] *Ibid.*, p. 412: "Non vi è religione, non vi è Dio, l'uomo ha perduto la sua anima e cerca invano qualche cosa che lo preservi dall'imputridimento. Vane sono state le esecuzioni di re, le rivoluzioni francesi, le riforme elettorali, le rivolte operaie, niente di tutto questo ha arrecato salvezza."

[165] *Ibid.*, p. 412: "Noi abbiamo rifiutato la religiosità del Medio Evo senza ricevere niente in cambio. Abbiamo dimenticato Iddio, abbiamo chiuso gli occhi all'essenza eterna delle cose e li abbiamo aperti soltanto sulle loro apparenze ingannatrici. L'uomo ha perduto la sua anima e comincia ad accorgersi della sua mancanza. È questo il vero male, il nucleo stesso del cancro che divora la società."

[166] *Ibid.*, p. 421: "Il lavoro racchiude in se stesso una nobiltà eterna, vorrei dire qualche cosa di sacro. Per quanto l'uomo sia caduto in basso, per quanto la sua anima sia buia, per quanto egli abbia dimenticato la sua alta missione, gli resta una speranza quando lavora realmente e seriamente; la disperazione perpetua sta soltanto nella pigrizia. Il lavoro, per quanto sia mammonizzato, rimane il vincolo dell'uomo

è stato snaturato e disorganizzato dal dominio del denaro, attualmente si pone la grande questione di organizzarlo razionalmente e di restituirgli la sua vera natura.[167]

Poiché la vecchia aristocrazia ha fatto bancarotta e la democrazia si è dimostrata incapace di rigenerare la società, Carlyle pensa che l'organizzazione razionale del lavoro possa essere opera esclusivamente di una nuova aristocrazia, guidata nel suo compito di governare non dalla ricerca del profitto, bensí dall'interesse generale, dal bene di tutti.[168] Soltanto ciò può farci ritornare alla vera vita, al culto dei veri valori, alla vera religiosità.

Questa rigenerazione sociale, del resto, era stata annunciata dal movimento idealistico nato in opposizione con la corrotta società moderna e indicante la via del rinnovamento.[169] Alla tendenza materialistica, la cui origine Carlyle vedeva nella Rivoluzione francese, si opponeva la corrente idealistica tedesca i cui principali rappresentanti erano Kant, Goethe, Novalis, Fichte e Schelling. Carlyle esaltava l'idealismo come il solo raggio di luce e di speranza nella notte dei tempi moderni e prediceva all'Inghilterra una fine prossima e ignominiosa, se non si fosse convertita al piú presto a questo idealismo, che egli concepiva come un panteismo mistico.

Engels fu molto colpito da questo libro, in particolare dalla scon-

con la natura, il desiderio di compiere il proprio lavoro porterà sempre piú gli uomini verso la verità e permetterà loro di comprendere meglio le determinazioni e le leggi della natura. Il lavoro ha un significato e una importanza enormi, con esso l'uomo attua completamente il proprio essere."

[167] *Ibid.*, pp. 422-423: "Ma anche il lavoro è stato coinvolto nel turbine selvaggio del disordine e del caos, il suo principio purificatore, illuminante e stimolante, è caduto in preda alla confusione e alle tenebre. Ciò induce a porre la questione essenziale dell'avvenire del lavoro... Tutti gli interessi umani, tutte le imprese comuni negli uomini, a un certo stadio del loro sviluppo, hanno dovuto essere organizzati, il piú grande fra gli interessi umani, il lavoro, esige oggi altresí di essere organizzato."

[168] *Ibid.*, p. 423: "Per realizzare questa organizzazione, per sostituire la falsa direzione con una vera direzione, il cattivo governo con un buon governo, Carlyle chiede l'istituzione di una vera aristocrazia, di un culto degli eroi e, come secondo grande problema, pone quello di scegliere i migliori tra gli uomini che, nel loro modo di governare, alla inevitabile democrazia uniscano la necessaria autorità."

[169] *Ibid.*, p. 421: "La nostra epoca tuttavia non è stata completamente abbandonata. Nella nostra povera Europa disunita, voci religiose si sono fatte sentire di recente che hanno predicato al cuore di tutti gli uomini una nuova religione, religione che è al tempo stesso la piú antica di tutte. Ne conosco alcuni che, senza farsi chiamare profeti e senza credersi di esserlo, in realtà avevano di queste voci piene e forti che vengono dal cuore eterno della natura, e che sono venerate da tutti coloro che hanno un'anima."

volgente descrizione della miseria del proletariato inglese. Ma se in parte condivideva le opinioni di Carlyle sulla situazione inglese e ne approvava le critiche alla aristocrazia fondiaria immersa nell'ozio, alla borghesia industriale cupida e disumana, al parlamento venale e corrotto, alla religione svuotata di ogni sentimento profondo, respingeva le conclusioni e l'ideale che Carlyle contrapponeva alla società borghese. La salvezza dell'Inghilterra e quella dell'Europa, egli diceva, risiede non in un ritorno alla religione e all'idealismo, bensí nell'ateismo, non nella fede in Dio, bensí nella fede nell'umanità.

Engels fustigava, come Carlyle, l'immoralità della società borghese e pensava che non l'ateismo bensí la religione, in qualunque forma si presentasse, fosse la causa essenziale delle piaghe sociali, giacché, togliendo agli uomini la loro essenza, li rendeva disumani.

Carlyle, diceva Engels, conosce bene la letteratura tedesca ma ne ignora l'ultima fase, la filosofia post-hegeliana, in particolare la dottrina di Feuerbach, il quale ha mostrato che la sola via di salvezza per l'uomo è abbandonare la religione, per prendere coscienza del suo vero essere e organizzare di conseguenza il mondo: [170] "Noi vogliamo liquidare tutto ciò che si spaccia per sovrumano e sovrannaturale e con ciò stesso abolire la menzogna, giacché la pretesa di essere sovrumano e sovrannaturale da parte di ciò che è umano e naturale è la radice di ogni falsità e menzogna. Per questo abbiamo dichiarato guerra una volta per tutte alla religione e alle concezioni religiose... Non ci viene in mente di dubitare della rivelazione della storia e di disprezzarla, giacché per noi la storia è tutto... noi rivendichiamo il contenuto della storia e in essa vediamo non la rivelazione di Dio ma la rivelazione dell'uomo e soltanto dell'uomo. Per comprendere tutta la grandezza dell'essere umano, lo sviluppo del genere umano nel corso della storia, il suo progresso inarrestabile, le sue continue vittorie sull'irragionevolezza dell'individuo, il suo superamento di tutto ciò che è apparentemente sovrumano, la sua lotta dura e vittoriosa contro la natura fino al momento in cui essa finalmente giunge alla piena coscienza di sé... per riconoscere tutto ciò nella sua grandezza, non abbiamo bisogno di ricorrere all'astrazione di un dio e di attribuirgli tutto ciò che è bello, grande, sublime e veramente umano... L'uomo deve conoscere soltanto se stesso, prendere coscienza del suo essere, giudicare in conformità a ciò tutte le manifestazioni della vita e organizzare il mondo

[170] *Ibid.*, pp. 424-425.

in modo umano, secondo le esigenze della sua natura per risolvere l'enigma del nostro tempo... l'uomo nella religione ha perduto il suo essere, in essa ha alienato la sua umanità e, adesso che il progresso della storia ha fatto oscillare la religione, egli ne vede la vacuità e la inconsistenza. Per lui vi è soltanto una via di salvezza, può riconquistare la sua umanità e il suo vero essere, soltanto liberandosi da tutte le idee religiose, ritornando energicamente e apertamente non a Dio, ma a se stesso." [171]

Questa concezione dell'uomo e della storia faceva sí che Engels rifiutasse il panteismo di Carlyle, che, a suo parere, era soltanto l'ultima forma della religione. Esso, come ogni religione, lasciava sussistere il dualismo tra Dio e l'uomo, attribuendo a Dio una realtà extraumana e facendone una entità superiore, sicché era in realtà la negazione della natura e dell'uomo, che hanno la loro essenza non in se stessi ma in Dio.[172] Mantenendo questo dualismo, che implica la nullità dell'uomo e della natura e ricorre a Dio per spiegare la storia, il panteismo lascia altresí sussistere la fede con potenza e autorità ancora maggiore e fornisce cosí una base ed una giustificazione teorica al dispotismo e alla tirannide.

Infatti proprio su questo panteismo, che come tutte le dottrine mistiche invilisce l'uomo subordinandolo a un essere superiore, Carlyle fonda la sua apologia dell'aristocrazia e la sua critica della democrazia. Egli nega al popolo, alla massa, al proletariato la capacità di dirigere lo Stato e di organizzare la società, attribuisce questa funzione ai superuomini, agli eroi, e ciò porta al risultato di giustificare, e quindi lasciar sussistere, la divisione degli uomini in padroni e schiavi. Engels, rimproverando a Carlyle di non considerare l'umanità nella sua unità, opponeva al suo aristocratismo il comunismo, nel quale come Hess vedeva la sola forza capace di realizzare la vera eguaglianza e la vera libertà.[173]

[171] *Ibid.*, pp. 426-427-428.

[172] *Ibid.*, p. 426: "Il panteismo non è esso stesso altro che una conseguenza del cristianesimo, che a sua volta ne è la premessa."

Ibid., pp. 428-429: "Il panteismo non è, esso stesso, altro che l'ultimo gradino dell'evoluzione che permette di attingere una concezione libera e umana del mondo. La storia, che Carlyle considera come la vera rivelazione, non racchiude altro che cose umane; soltanto con un atto di arbitrio si può togliere all'umanità il suo contenuto per attribuirlo a un dio... Perché mettere continuamente in primo piano una parola che conserva l'apparenza del dualismo? Una parola che è in sé la negazione della natura e dell'umanità?"

[173] *Ibid.*, p. 429: "Carlyle è ancora abbastanza religioso per rimanere in una con-

Ciò lo portava a rifiutare anche l'idea che Carlyle aveva dell'organizzazione del lavoro, da realizzare nel quadro della proprietà privata. È inutile, diceva Engels, voler realizzare una organizzazione razionale del lavoro, senza abolire la proprietà privata.[174] Concludendo, egli lodava i socialisti inglesi per aver chiaramente riconosciuto questo fatto e rimproverava loro di considerare il socialismo soltanto nel suo aspetto pratico senza cercare di dargli una base piú solida, ispirandosi alla filosofia tedesca.[175]

Questo articolo senza dubbio è stato scritto da Engels all'inizio della sua permanenza in Inghilterra, come è dimostrato dall'influenza ancora assai grande dell'ideologia feuerbachiana che egli non aveva ancora, come Marx, sottoposto a una analisi critica.

Mentre Marx, liberandosi da questa ideologia con lo studio approfondito della società e dello Stato borghese, non assegnava piú alla filosofia altro che la parte di anticipatrice della società futura e di fatto la confondeva con l'azione rivoluzionaria del proletariato, Engels ad essa, — e in particolare alla dottrina di Feuerbach che secondo lui aveva dato sul piano teorico la vera soluzione del problema sociale, — attribuiva ancora una parte determinante nello sviluppo storico. Ne derivò una certa contraddizione tra le sue concezioni economiche e sociali, di carattere già materialistico e la sua concezione, ancora semi-idealistica, della storia.[176]

dizione di illibertà; il panteismo infatti riconosce ancora qualche cosa di superiore all'uomo considerato in se stesso. Di qui deriva che egli aspiri a trovare una vera aristocrazia di eroi, come se questi eroi, nel migliore dei casi, potessero essere qualche cosa di piú che uomini. Se egli avesse considerato l'uomo in quanto uomo, nella sua infinita grandezza, non gli sarebbe venuta l'idea di dividere l'umanità in due gruppi: pecore e pastori, governati e governanti, canaglia e aristocratici, imbecilli e signori. La democrazia certo è soltanto un periodo di transizione; essa conduce non ad una nuova aristocrazia, migliore della vecchia, bensí alla vera libertà, alla libertà umana."

[174] *Ibid.*, pp. 429-430: "Come può [Carlyle] sopprimere la concorrenza, la domanda e l'offerta, il dominio del denaro, se permane la loro vera ragione, la proprietà privata? L'organizzazione del lavoro in sé è inefficace e non può essere attuata senza una certa identità di interessi."

[175] *Ibid.*, p. 430: "I socialisti inglesi sono soltanto pratici, essi non hanno fiducia nella teoria, e, quanto alla pratica, si attengono al materialismo sul quale si fonda tutto il loro sistema sociale... Ciò deriva dal fatto che questi socialisti sono ancora degli inglesi, mentre dovrebbero essere soltanto degli uomini, dello sviluppo filosofico del continente conoscono soltanto il materialismo e ignorano la filosofia tedesca. Questo è il loro difetto."

[176] Ciò in un certo senso lo avvicinava ulteriormente a Hess dal quale egli prendeva in prestito la sua concezione sociale dell'"essenza umana" e cosí pure una certa fraseologia idealistica, come quando ad esempio parlava dell'"enigma dei tempi mo-

Questa contraddizione la superò con uno studio piú approfondito dell'economia capitalistica, che lo portò a vedere la trasformazione sociale come il risultato dello sviluppo economico.

Questo progresso avvenne nel secondo articolo degli *Annali franco-tedeschi*, *Lineamenti di una critica dell'economia politica*,[177] che sta al suo primo articolo piú o meno come l'articolo di Marx *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, sta alla *Questione ebraica*.

Engels vi si liberava assai piú decisamente dell'ideologia giovane hegeliana e abbandonava quasi completamente le considerazioni generali sull'essenza umana, impegnandosi invece in una analisi approfondita delle basi economiche della società borghese, corrispondente all'analisi politica e sociale di Marx, da cui risultavano i lineamenti fondamentali di tale società.

In questa analisi, si basava sulla nozione acquisita in Inghilterra, secondo cui il sistema capitalistico, insieme all'aumento della produzione e all'accrescimento ed alla concentrazione delle ricchezze, determina le crisi e, con esse, il crescente impoverimento delle classi medie e il costante aggravarsi della miseria del proletariato.

Engels vedeva che nella società borghese, fondata sulla proprietà privata, lo sviluppo della produzione dovuto allo sviluppo della concorrenza e al progresso tecnico, invece di migliorare le condizioni di vita della classe operaia, le aggravava costantemente e perciò con ardore giovanile, — a quell'epoca aveva soltanto 23 anni — si accingeva a criticare il paradosso di questo paese morente di ricchezza e di sovrabbondanza[178] e a criticare gli economisti borghesi, che volevano giustificare quel regime, santificando, per cosí dire, la dottrina del liberoscambio succeduta a quella del mercantilismo. In questa critica non soltanto sottolineava, come Sismondi, i difetti e le deficienze del sistema capitalistico, ma intendeva confutare completamente l'economia politica borghese.

Piú che da un punto di vista morale, partiva da un punto di vista storico per trarre dalle contraddizioni stesse del sistema capitalistico, a causa delle quali la rivoluzione sociale era inevitabile, una giustificazione non utopistica e sentimentale, bensí scientifica, del comunismo.

derni" (Cfr. *ibid.*, p. 428). Cfr. M. Hess, "Gazzetta renana" 18 aprile 1842: *L'enigma del XIX secolo.*

[177] *Ibid.*, pp. 379-404.

[178] *Ibid.*, p. 399.

Ciò lo distingueva dai precedenti critici del sistema inglese, in particolare da Buret,[179] i quali non potendo, come economisti borghesi, né individuare le vere cause della miseria, né indicare i rimedi adatti per eliminarla, si contentavano di proporre inefficaci palliativi.

Il merito di quei libri, in particolare di quello di Buret, era di aver descritto in modo commovente i terribili effetti dello sviluppo del capitalismo sulle condizioni di vita del proletariato e la spaventosa miseria degli operai.

Engels superava Buret nella critica del capitalismo, dimostrando che le condizioni del proletariato potevano essere modificate soltanto con l'abolizione del sistema capitalistico, che doveva venire non dalle riforme ma dalla rivoluzione sociale, determinata dall'aggravarsi delle crisi e della lotta di classe.

Nella critica dell'economia politica borghese, Engels prendeva le mosse dal fatto che il modo di produzione capitalistico è fondato sulla proprietà privata e sulla concorrenza.

L'evoluzione di questo modo di produzione e della società borghese si rispecchia nella successione stessa dei sistemi dell'economia politica borghese. Il primo di questi sistemi, il mercantilismo, fondato sull'idea che i metalli preziosi, in particolare l'oro, costituiscono la vera ricchezza di un paese, poneva come principio economico fondamentale la necessità di una bilancia commerciale favorevole, — esprimentesi in un afflusso di oro nel paese, — affinché una nazione fosse prospera.[180]

Questo sistema nel XVIII secolo, nel periodo del grande sviluppo industriale, era stato combattuto in Inghilterra in nome della libertà di commercio. Engels, nella critica del sistema del libero scambio, accostava la rivoluzione industriale inglese alla profonda trasformazione politica che l'aveva accompagnata e sottolineava che questi due movimenti avevano lo stesso difetto fondamentale, che li aveva fatti fallire nel loro scopo. Mentre il movimento politico era rimasto incompiuto, per non essersi posto il problema della natura e della funzione dello Stato, la rivoluzione industriale era giunta in un vicolo cieco, perché non si era chiesta se il sistema della proprietà privata fosse giustificato.[181]

[179] Cfr. Antoine-Eugène Buret, *Sulla miseria delle classi lavoratrici in Inghilterra e in Francia. Sulla natura della miseria, della sua esistenza, dei suoi effetti, delle sue cause. Sulla insufficienza dei rimedi fino ad ora adottati con l'indicazione dei mezzi adatti per liberarne le società*, Parigi 1840.

[180] Mega, I, vol. II, pp. 379-380

[181] *Ibid.*, p. 380.

Ciò spiegava i difetti e le contraddizioni della nuova economia liberale, che tuttavia rispetto al mercantilismo era un progresso, poiché, siccome non si curava esclusivamente della bilancia commerciale, teneva conto non solo degli interessi dei produttori ma anche di quelli dei consumatori.[182]

Nonostante le pretese filantropiche, che sbandierava, sotto l'influenza delle idee umanitarie del XVIII secolo, l'economia liberale in realtà aveva accentuato tutti i difetti del mercantilismo, spingendo alle sue ultime conseguenze il sistema della proprietà privata, con lo sviluppo della concorrenza e del libero scambio e ciò aveva rivelato in pieno la mostruosità del moderno regime di produzione fondato su tale sistema.

Invece di aver liberato gli individui, diffuso la civiltà e avvicinato i popoli, come pretendevano gli economisti liberali con Adam Smith, in realtà il sistema del libero scambio aveva aggravato tutte le piaghe del regime capitalistico, rafforzando i monopoli che pretendeva di abolire, accrescendo la potenza del denaro cui si doveva una nuova schiavitú piú disumana e piú crudele di quella antica e sostituendo alle guerre tra le nazioni una guerra tra tutti gli uomini.[183]

Le conseguenze di questo sistema sboccavano necessariamente nella mostruosa teoria di Malthus, che, togliendo al liberalismo economico la sua maschera ipocrita di filantropia e sottolineando la vacuità della sua fraseologia umanitaria e cosmopolitica, faceva vedere come questo sistema riuscisse a uno sfruttamento spietato e spaventoso della classe operaia.

Tuttavia era stato necessario che il mercantilismo fosse sostituito dal sistema del libero scambio e che, in questo sistema, il regime della proprietà privata, portato alle estreme conseguenze, fosse giunto alla degradazione totale dell'uomo, affinché il capitalismo si manifestasse

[182] *Ibid.*, p. 380.

[183] *Ibid.*, pp. 380-381: "Non vi era altro che splendore e magnificenza, ma ben presto vennero alla luce le conseguenze di questo sistema che, contrariamente a questa falsa filantropia, con la teoria di Malthus sulla popolazione dettero vita al sistema piú rozzo e piú barbaro che mai sia esistito, ad una teoria della disperazione, annullando tutte le belle frasi sull'amore dell'umanità e sul cosmopolitismo; esse determinarono e svilupparono con il sistema delle fabbriche la schiavitú moderna che, quanto a disumanità e crudeltà, non la cede in niente a quella antica. La nuova economia politica, che si fonda sul sistema della libertà del commercio esposto da Adam Smith nel suo libro *Wealth of the Nations*, appare contaminata dalla stessa ipocrisia, dalla stessa incoerenza e dalla stessa immoralità che attualmente si manifestano in tutti i campi in opposizione con la vera umanità."

in tutto il suo orrore e potesse essere criticato senza riserve.[184]

Nella sua critica Engels aveva cura di sottolineare gli aspetti comuni del capitalismo, quale che fosse il sistema predominante — mercantilismo o liberalismo, — e dimostrava quindi come le categorie fondamentali del capitalismo, presentate dagli economisti come naturali e necessarie, fossero determinate dal suo principio fondamentale, dalla legge della concorrenza e come infine dalle contraddizioni di questo regime, causa di crisi sempre piú vaste e profonde, sarebbe scoppiata la rivoluzione sociale che avrebbe instaurato il comunismo.

Economisti liberali come Ricardo e Stuart Mill, egli diceva, si sono sforzati di fare una analisi profonda del sistema capitalistico, ma la hanno fatta senza criticare i princípi stessi di tali sistemi. Essi, certo, hanno criticato il mercantilismo, ma non hanno visto che l'economia liberale era fondata sullo stesso principio, la proprietà privata, e che essa, sulla via della libertà di commercio e della concorrenza che elimina i piú deboli, porta egualmente al monopolio.[185]

Dopo aver cosí sottolineato il carattere incoerente e contraddittorio dell'economia liberale, che pretende di lottare contro il monopolio

[184] *Ibid.*, p. 381: "Era necessario che il sistema mercantilistico, con i suoi monopoli e gli ostacoli che opponeva alla libera circolazione delle merci, fosse rovesciato, affinché le vere conseguenze della proprietà privata si mostrassero in piena luce. Era necessario che tutte le piccole considerazioni locali e nazionali perdessero vigore, affinché la lotta della nostra epoca diventasse una lotta generale, combattuta sul piano umano; era necessario che la teoria della proprietà abbandonasse il suo carattere empirico... e assumesse un carattere scientifico, che gli desse la responsabilità di tutte le sue conseguenze e permettesse di porre la questione su di un piano generale; era necessario infine che l'immoralità inerente al vecchio sistema economico fosse portata al suo culmine dal tentativo stesso di negarla e dall'ipocrisia necessariamente contenuta in questo tentativo."

[185] *Ibid.*, pp. 381-382: "Il nostro giudizio sarà tanto piú severo, quanto piú gli economisti che dobbiamo giudicare si avvicinino a noi. Mentre Smith e Malthus non avevano ancora davanti a sé se non pochi elementi del nuovo sistema, gli economisti moderni avevano sotto gli occhi il sistema compiuto, con tutte le sue conseguenze e le sue contraddizioni che adesso apparivano chiaramente; nonostante ciò, questi economisti non si misero a studiare le basi del sistema per il quale tuttavia si assunsero il compito di giustificarlo nella sua totalità. Quanto piú gli economisti sono vicini ai tempi moderni, tanto piú grande appare la loro disonestà, giacché essi hanno tentato sempre piú di sostenere con dei sofismi l'economia liberale; perciò Ricardo è piú colpevole di Smith, Mac Culloch e Mill piú di Ricardo. L'economia politica moderna non è neppure capace di giudicare rettamente il mercantilismo, giacché parte dai suoi stessi presupposti ed è unilaterale. Soltanto superando l'opposizione fra questi due sistemi e criticandone i princípi comuni da un punto di vista generale e umano è possibile assegnare ad ognuno di essi il suo vero posto. Si vede allora che i difensori della libertà di commercio sono monopolisti peggiori dei vecchi mercantilisti e che, dietro l'ipocrisia umanitareggiante dei nuovi economisti, si nasconde una barbarie che i vecchi economisti non conoscevano."

con la libertà di commercio e poi finisce proprio nel monopolio sviluppando la libertà di commercio, Engels si accinge ad una critica generale del sistema capitalistico e della sua base, la proprietà privata, dimostrando come la concorrenza, necessaria conseguenza di essa, determina le caratteristiche generali delle categorie fondamentali dell'economia capitalistica: commercio, valore, prezzo, costi di produzione.[186]

Egli inizia l'analisi di queste categorie partendo dal commercio, che conosceva particolarmente bene a causa della sua professione e che prima di lui era stato criticato in modo penetrante quanto particolareggiato da Fourier.

Il commercio, egli dice, non è altro che una frode legale. I mercantilisti l'hanno riconosciuto apertamente,[187] mentre gli economisti liberali, specialmente Smith, hanno cercato di mascherarne l'immoralità esaltando gli effetti umanitari della libertà di commercio.[188] Aggravando la concorrenza essa in realtà ottiene il risultato di generalizzare la guerra fra gli uomini, di dissolvere tutti i vincoli sociali e familiari e di trasformare gli uomini in individui isolati ed egoisti.[189]

Questa dissoluzione dei vincoli fra gli uomini, del resto, apre la via ad una rivoluzione sociale, che riconcilierà nuovamente gli uomini e li avvicinerà alla natura.[190]

Come il commercio, il valore si può spiegare soltanto tenendo conto della proprietà privata e della concorrenza. Il valore può essere considerato sotto due aspetti diversi, come valore reale (valore d'uso) e come valore di scambio.[191]

Ricardo e Mac Culloch hanno sostenuto che il valore reale è de-

[186] *Ibid.*, p. 382.
[187] *Ibid.*, p. 383.
[188] *Ibid.*, p. 384.
[189] Cfr. *Ibid.*, pp. 384-385: "Voi avete distrutto i piccoli monopoli soltanto per lasciare piena libertà al monopolio fondamentale, quello della proprietà privata, avete civilizzato le piú lontane contrade della terra per acquistare nuovo terreno alla vostra cupidigia, avete unito i popoli in una specie di consorteria di briganti, avete diminuito le guerre soltanto per realizzare guadagni piú grandi con la pace, per portare agli estremi la guerra fra gli individui, per scatenare l'abominevole lotta della concorrenza... Dopo che l'economia liberale aveva fatto del suo meglio per generalizzare l'ostilità tra gli uomini, abolendo le nazionalità, e per trasformare l'umanità in un'orda di fiere selvagge... restava l'ultimo passo da fare, la dissoluzione della famiglia, e ciò è stato fatto con la bella invenzione del sistema di fabbrica. Questo sistema ha minato gli ultimi residui degli interessi comuni, la comunanza dei beni familiari, che, almeno in Inghilterra, per metà è già stata distrutta."
[190] *Ibid.*, p. 385.
[191] *Ibid.*, p. 385.

terminato dai costi di produzione, dato che nessuno vende una merce ad un prezzo inferiore a quei costi.

Essi, tentando di determinare in questo modo il valore reale rispetto alla vendita, vale a dire al commercio, lo trasformano in realtà in valore di scambio, ma, poiché nel determinare il valore reale eliminano la concorrenza, si impigliano in contraddizioni inesplicabili.[192]

A differenza di Ricardo e di Mac Culloch, Jean-Baptiste Say pensa che il valore reale sia determinato dall'utilità. Ma l'utilità, vale a dire il fatto che un oggetto prodotto trovi un bisogno da soddisfare, si presenta soltanto sul mercato, nel commercio, sicché se, come Say, si vuol determinare il valore con l'utilità, bisogna ugualmente tener conto della concorrenza; poiché d'altra parte la concorrenza è legata strettamente ai costi di produzione, si ritorna cosí alla concezione degli economisti inglesi.[193]

Nel regime della proprietà privata il valore si presenta soltanto nel commercio, sul mercato, sotto la forma di valore di scambio. La concorrenza, che domina il mercato ed è a sua volta determinata dalla proprietà privata, fa sí che il valore di scambio si avvicini al valore reale, determinato dai costi di produzione.

Contrariamente agli economisti borghesi, Engels ritiene che il valore traduca il rapporto tra i costi di produzione e l'utilità; infatti, affinché un oggetto assuma un valore di scambio, occorre che la sua utilità superi i costi di produzione.[194]

Questa concezione del valore, determinata dal rapporto tra i costi di produzione e l'utilità, non è applicabile nel sistema capitalistico dove il valore si esprime mediante il prezzo, che varia secondo l'offerta e la domanda, e secondo la concorrenza, in limiti, tuttavia, sempre determinati dai costi di produzione.[195]

Questa variazione del prezzo, determinata dal rapporto tra i costi di produzione e la concorrenza, fa sí che in regime capitalistico non si possa fissare in modo equo il valore, secondo il rapporto tra costi di produzione e utilità. In realtà, in questo regime tale rapporto è costantemente falsato perché l'utilità vi è valutata sulla base dei costi di produzione, mentre in un regime razionale i costi di produzione dovreb-

[192] *Ibid.*, pp. 385-386.
[193] *Ibid.*, pp. 386-387.
[194] *Ibid.*, p. 387.
[195] *Ibid.*, pp. 387-388.

bero essere determinati e regolati sulla base dell'utilità.

Con questo studio comparato del valore e del prezzo, Engels aveva il merito di far vedere che il prezzo non si confonde con il valore, il cui ammontare — sotto la forma di prezzo — si manifesta soltanto sul mercato, dove è determinato dalla legge dell'offerta e della domanda, vale a dire dalla concorrenza, che tende a ridurlo ai costi di produzione.

Nel suo studio dei costi di produzione, Engels riprende la teoria di Ricardo e in essi distingue tre elementi determinanti: la rimunerazione della terra mediante la rendita fondiaria, del capitale mediante il profitto e del lavoro mediante il salario e a questi tre elementi aggiunge un elemento spirituale, l'invenzione.[196]

Nella critica a Ricardo, che aveva tentato di giustificare come equa questa triplice remunerazione della terra, del capitale e del lavoro, Engels, come aveva fatto per il commercio, il valore e il prezzo, sottolinea la parte determinante che, anche qui, ha la concorrenza. In regime di proprietà privata, egli dice, ha valore e prezzo soltanto ciò che può essere monopolizzato a causa della concorrenza. Infatti se la terra fosse diffusa come l'aria non avrebbe valore e la rendita fondiaria non esisterebbe.

Contrariamente a ciò che pensa Ricardo, il tasso della rendita fondiaria non è determinato dal grado della valorizzazione della terra, che fa in modo che le terre piú fertili acquistino valore nella misura in cui si estende la coltivazione delle terre che sono meno fertili, ma dal rapporto che si stabilisce tra la concorrenza e la fertilità della terra.

Infatti, a causa della concorrenza e della tendenza di essa al monopolio, il tasso della rendita fondiaria aumenta ed è sempre meno in rapporto con il valore reale e la fertilità naturale della terra.[197]

Determinata dalla concorrenza, che anche qui come nell'industria tende alla formazione dei monopoli, la rendita fondiaria non si distingue sostanzialmente dal profitto e, come quest'ultimo, è un atto di rapina, uno sfruttamento vergognoso del lavoro salariato.[198]

Engels passa poi ad esaminare il profitto capitalistico e, con gli economisti liberali, considera il capitale come lavoro accumulato, analizzandone i rapporti con il lavoro.

[196] *Ibid.*, pp. 388-389.
[197] *Ibid.*, pp. 389-390.
[198] *Ibid.*, pp. 390-391.

Contrariamente a quanto pretendono gli economisti liberali, il capitale, che da principio si identifica con il lavoro, si oppone sempre piú ad esso. Infatti, ciò che lo caratterizza è la sua tendenza a separarsi dal profitto immediato — e con ciò stesso dal lavoro cui questo è legato, — prendendo la forma dell'interesse, vale a dire di profitto del profitto, senza un rapporto diretto con il lavoro, e questa è la forma piú immorale di guadagno.[199]

Questa ripartizione del prodotto del lavoro tra rendita, profitto e salario e questa separazione tra capitale e lavoro, porta nel regime capitalistico alla separazione generale degli elementi che dovrebbero essere legati indissolubilmente, e questa separazione è l'aspetto caratteristico, la legge di tale regime.

Infatti, non soltanto il capitale si separa dal lavoro, assumendo la forma di interesse, ma anche il lavoro è separato dal suo prodotto e ciò porta alla divisione degli uomini in capitalisti e salariati e al costante aggravarsi della miseria di questi ultimi.[200]

Questa separazione, che determina l'isolamento degli uomini e provoca tra loro una lotta implacabile, trova la sua espressione compiuta nella concorrenza.[201]

Gli economisti borghesi per difendere l'economia liberale esaltano la concorrenza, come espressione della libertà, contro il monopolio, proprio del mercantilismo.

In realtà, afferma Engels, sviluppando una tesi da lui già esposta, tra concorrenza e monopolio non vi è un antagonismo fondamentale: la concorrenza alle origini presuppone un certo monopolio della pro-

[199] *Ibid.*, pp. 390-391.

[200] *Ibid.*, pp. 392-393.

[201] *Ibid.*, pp. 392-393: "La conseguenza immediata della proprietà privata è stata la divisione della produzione in produzione naturale e produzione umana, opposta l'una all'altra, la prima costituita dalla terra che rimane sterile se non è fecondata dall'uomo, la seconda dall'attività umana che ha per condizione prima la terra. Abbiamo visto in seguito come l'attività umana si sia divisa in lavoro e capitale e come questi si siano opposti l'uno all'altro. Alla lotta fra questi tre elementi, che sono antagonistici invece di cooperare tra loro, si aggiunge il fatto che la proprietà privata comporta la dissociazione di ognuno di essi. Infatti ogni proprietà fondiaria si oppone all'altra, lo stesso vale per ogni capitale e per ogni forza-lavoro. In altri termini, poiché la proprietà privata isola ogni individuo, mentre egli in realtà ha gli stessi interessi del suo prossimo, avviene che il proprietario fondiario si oppone al proprietario fondiario, il capitalista al capitalista, il lavoratore al lavoratore. L'immoralità dell'umanità nelle sue condizioni attuali ha il suo compimento nella contraddizione che oppone tra di loro interessi simili, a causa della loro stessa rassomiglianza, e trova la sua espressione compiuta nella concorrenza."

prietà privata che essa rinsalda concentrando le ricchezze ed eliminando i concorrenti piú deboli, il monopolio d'altra parte non soltanto non ferma la concorrenza ma anzi la genera.[202]

Ben lungi dall'essere un elemento di organizzazione e di armonia, come pretendono gli economisti liberali, la concorrenza non soltanto falsa i rapporti tra gli uomini opponendoli gli uni agli altri, ma determina l'anarchia nella produzione separando l'offerta dalla domanda. A causa dello squilibrio provocato tra l'offerta e la domanda, il cui libero giuoco è tanto vantato dagli economisti liberali, la concorrenza è una fonte costante di disordine economico che si esprime nelle crisi sempre piú generali e profonde, generatrici di miseria e di immoralità.[203] A causa dell'anarchia nella produzione e delle crisi generate dalla concorrenza, il regime capitalistico tende a distruggere se stesso, provocando una rivoluzione sociale.[204] Engels oppone ad esso

[202] *Ibid.*, p. 393: " Il contrario della concorrenza è il monopolio. Il monopolio era il grido di battaglia dei mercantilisti, la concorrenza lo è degli economisti liberali. È facile accorgersi che la loro opposizione è soltanto apparente. Ogni concorrente, sia operaio, proprietario fondiario o capitalista, deve desiderare di conquistare un monopolio. Ogni gruppo di concorrenti deve desiderare di utilizzare, nel suo profitto, il monopolio contro gli altri. La concorrenza si fonda sull'interesse che genera il monopolio ed anche essa sbocca cosí nel monopolio. Il monopolio, da parte sua, non può impedire lo sviluppo della concorrenza, ma anzi ne è la causa, come lo dimostrano i divieti di importazione e le tariffe protezionistiche che hanno il risultato di sviluppare il contrabbando."

[203] *Ibid.*, p. 394: " La legge della concorrenza vuole che la domanda e l'offerta si equilibrino sempre; in realtà ciò non avviene mai, perché esse sono sempre separate e reciprocamente opposte. L'offerta segue sempre la domanda senza soddisfarla mai esattamente, essendo sempre o superiore o inferiore... Se la domanda è superiore all'offerta i prezzi aumentano, il che stimola l'offerta, ma appena quest'ultima si manifesta sul mercato, i prezzi calano e quando questa caduta è rimarchevole, allora è la domanda che, a sua volta, è stimolata... Gli economisti trovano meravigliosa questa legge della offerta e della domanda che debbono continuamente compensarsi... tuttavia è evidente che si tratta di una legge naturale, non di una legge razionale, di una legge che genera la rivoluzione. L'economista che vi ha appena predicato la sua bella teoria pretende di dimostrarvi che non si può mai produrre troppo, ma la pratica gli risponde con le crisi commerciali, che ritornano con la regolarità delle comete e in media si presentano ogni cinque o sette anni. Le crisi avvenute negli ultimi 80 anni, con la regolarità con cui un tempo scoppiavano le epidemie, hanno provocato piú miseria e immoralità di quest'ultime... Il continuo fluttuare dei prezzi determinato dalla concorrenza toglie al commercio gli ultimi resti di moralità. Non vi è piú questione di valore e questo stesso sistema, che sembra dare tanta importanza al valore e che fa all'astrazione del valore sostituita dal denaro l'onore di attribuirle un'esistenza particolare, distrugge ogni valore inerente agli oggetti, cambiando costantemente i rapporti di valore tra loro. Come potrebbe resistere in questo turbine uno scambio fondato su di una base morale? "

[204] *Ibid.*, pp. 394-395-396: " Finché continuerete a produrre in questo modo irrazionale subordinato al caso, le crisi commerciali continueranno, esse diventeranno sempre piú generali e funeste, determineranno l'impoverimento di un numero crescente di

un sistema di organizzazione della produzione, che, facendo cessare le fluttuazioni della produzione, impedisca le crisi, un sistema che può essere instaurato soltanto dal comunismo.[205]

Per impedire le crisi bisognerebbe organizzare razionalmente la produzione, sopprimendone le fluttuazioni con l'abolizione della concorrenza. Ciò permetterebbe di soddisfare tutti i bisogni, giacché le possibilità produttive, che nel regime capitalistico con la produzione retta dalla concorrenza sono limitate, in realtà sono infinite.[206]

piccoli capitalisti e aumenteranno la classe di coloro che vivono soltanto del loro lavoro; tutto ciò infine porterà ad una rivoluzione sociale della quale gli economisti, con la loro mentalità limitata, non hanno la minima idea... La lotta del capitale contro il capitale, del lavoro contro il lavoro, della terra contro la terra, comporta una produzione febbrile che rovescia tutti i rapporti naturali e razionali. Nessun capitale può resistere alla concorrenza se non è spinto al massimo grado di produttività, nessun terreno può essere coltivato con profitto se non se ne aumenta continuamente il rendimento, nessun lavoratore può resistere ai suoi concorrenti se non dedica tutte le sue forze al lavoro. In generale ogni uomo impegnato nella lotta determinata dalla concorrenza non può sussistere senza una estrema tensione delle sue forze, senza rinnegare in pari tempo tutti i fini umani... Quando le fluttuazioni della concorrenza sono deboli, la domanda e l'offerta, il consumo e la produzione praticamente si equilibrano, si determina una tale sovrabbondanza di forze produttive superflue che la grande massa della nazione non ha niente per vivere e la gente muore di fame a causa dell'abbondanza. È questa l'assurda situazione in cui ormai da molto tempo l'Inghilterra si trova."

[205] *Ibid.*, pp. 394-395: "Se i produttori conoscessero esattamente i bisogni dei consumatori, se essi organizzassero la produzione ripartendola tra di loro, le fluttuazioni della concorrenza, causa delle crisi, diventerebbero impossibili. Producete razionalmente come uomini e non come individui isolati, privi di coscienza collettiva, e vi libererete da tutte queste contraddizioni artificiose e intollerabili... La concorrenza in realtà si riduce al rapporto tra la capacità di consumo e la capacità di produzione. In una organizzazione sociale veramente umana, la concorrenza esisterà soltanto sotto questa forma. La comunità dovrà calcolare ciò che può produrre con i mezzi di cui dispone, e stabilire, secondo il rapporto tra la capacità produttiva e la massa dei consumatori, in che misura dovrà aumentare o diminuire la produzione."

[206] *Ibid.*, pp. 396-397: "Le forze produttive a disposizione dell'umanità sono illimitate. La produttività della terra può essere aumentata all'infinito impiegandovi capitale, lavoro e scienza. La Gran Bretagna 'sovrappopolata,' secondo i calcoli dei migliori economisti e statistici, può essere trasformata in dieci anni fino al punto di poter nutrire una popolazione sei volte piú numerosa. Il capitale aumenta di giorno in giorno, la forza-lavoro cresce contemporaneamente alla popolazione, e la scienza sottomette sempre piú la natura all'uomo. Questa infinita produttività, che, diretta razionalmente nell'interesse di tutti, ridurrebbe ben presto il lavoro di tutti ad un minimo, quando è abbandonata alla concorrenza produce l'effetto contrario. Una parte del paese è coltivata alla perfezione... mentre l'altra resta incolta. Una parte del capitale circola con ritmo rapidissimo, mentre l'altra resta inutilizzata nelle casseforti. Una parte degli operai lavora da 14 a 16 ore al giorno, mentre l'altra è oziosa e inattiva e muore di fame. Lo stesso avviene per la circolazione delle ricchezze; oggi il commercio va bene, la domanda è considerevole, il capitale circola rapidamente, l'agricoltura fiorisce, gli operai si esauriscono nel lavoro, domani invece la produzione ristagna, l'agricoltura non ripaga le spese, una grande parte del

Gli economisti liberali, poiché non possono ammettere, senza condannare il sistema capitalistico, che le crisi e l'antagonismo fra ricchezza e miseria sono il risultato della concorrenza, invece di cercare di organizzare in modo razionale la produzione, per spiegarne in qualche modo l'anarchia e il disordine, hanno escogitato una teoria della popolazione immorale quanto insensata.[207] Con Malthus, essi pretendono che le crisi, da loro considerate come un fenomeno naturale, sorgano dall'aumento della popolazione che, essendo piú rapido dell'aumento della produzione, fa sí che si possano sempre meno soddisfare i bisogni dell'umanità.

Questa teoria, che secondo Engels è una bestemmia tanto contro la natura quanto contro l'umanità, mette in evidenza tutta l'infamia del liberalismo economico, che trasforma gli uomini in merci e arriva fino a sottomettere la loro procreazione, come la produzione delle merci, alla legge della domanda e dell'offerta. Essa è la degna conclusione di questo sistema, nel quale l'immenso potere produttivo di cui gli uomini dispongono diventa, a causa della concorrenza, una calamità.

Tuttavia questa teoria della popolazione ha avuto il merito di attirare l'attenzione sull'assurdità e l'immoralità del sistema e di aver dimostrato la necessità di abolirlo.

"Malthus, il fondatore di questa dottrina, pretende che la popolazione... aumenti nella stessa misura della produzione e che la tendenza inerente alla popolazione ad aumentare oltre i mezzi di sussistenza disponibili sia la causa di tutte le miserie e di tutti i vizi. Se vi è eccedenza di popolazione gli uomini, in un modo o nell'altro, debbono essere eliminati, o con la violenza o con la fame. Se ciò accade, si produce un vuoto nella popolazione, ma, siccome è ben presto colmato da altri che aumentano la popolazione, la miseria ricompare...

paese rimane incolta, il capitale non circola piú, gli operai sono disoccupati, l'intero paese soffre per la sovrabbondanza di ricchezze e di popolazione."

207 *Ibid.*, pp. 396-397: "Gli economisti non sono mai riusciti a spiegarsi questa situazione assurda; per spiegarla hanno escogitato la teoria della popolazione, che è altrettanto e forse piú assurda della coesistenza della ricchezza e della miseria. Gli economisti non potevano riconoscere la verità e vedere che questa contraddizione è effetto della concorrenza, senza capovolgere tutto il loro sistema... Essi non possono riconoscere lo sviluppo economico cosí come è, perché altrimenti dovrebbero rovesciare tutto il loro sistema fondato sulla concorrenza e ammettere l'assurdità della loro propria idea dell'opposizione tra produzione e consumo, tra sovrabbondanza di ricchezze e sovrabbondanza di popolazione. Poiché tuttavia questi fatti erano innegabili, per metterli d'accordo con la loro dottrina hanno escogitato la teoria della popolazione."

" Le conseguenze di questo sviluppo fanno sí che, poiché sono i poveri ad essere in eccedenza, non si debba fare per essi altro che render loro piú facile la morte per fame, convincerli che non vi è rimedio alla loro sorte e persuaderli che per la loro classe non vi è altra soluzione se non diminuire la procreazione o, se ciò non è possibile, creare istituti statali dove i figli dei poveri siano sterminati. Secondo questa teoria, fare l'elemosina ai poveri sarebbe un crimine, giacché favorisce l'aumento della popolazione già troppo numerosa; questa teoria, per contro, considera come molto utile che si ritenga la povertà un delitto e si creino degli istituti per i poveri, dei penitenziari, come è già avvenuto in Inghilterra con la nuova legge 'liberale' sui poveri... Vediamo qui l'immoralità degli economisti portata al culmine. Le guerre e gli orrori del mercantilismo sono niente in confronto a questa teoria che rivela l'essenza del sistema liberoscambista, la cui caduta provocherà il crollo di tutto l'edificio...

" Se Malthus non avesse considerato le cose in modo tanto gretto e parziale, avrebbe visto che l'eccedenza di popolazione o di forza lavoro va sempre di pari passo con la sovrabbondanza delle ricchezze, dei capitali e delle terre coltivabili. Non vi è eccesso di popolazione, se non là dove vi è eccesso di forze produttive... mettendo d'accordo gli interessi attualmente opposti, scompare la contraddizione tra eccesso di popolazione ed eccesso di ricchezze, scompare anche il fatto piú strano di tutti i miracoli delle religioni, vale a dire che una nazione sia ridotta all'indigenza a causa della sovrabbondanza di ricchezze, cade egualmente l'affermazione insensata che la terra non è capace di nutrire gli uomini... È ridicolo parlare di sovrappopolazione... mentre soltanto un terzo della terra può essere considerato come coltivato e la produttività di questo terzo potrebbe essere aumentata di sei volte impiegando le migliorie che già ora si conoscono...

" La teoria di Malthus del resto è stata uno stadio necessario che ci ha fatto progredire immensamente. Grazie ad essa e allo sviluppo economico la nostra attenzione è stata attirata sulla capacità produttiva della terra e degli uomini e vincendo la disperazione che l'insufficienza produttiva avrebbe potuto causare, ci siamo liberati per sempre dal timore della sovrappopolazione. Da essa noi ricaviamo i nostri piú solidi argomenti economici a favore di una trasformazione sociale, giacché, perfino se Malthus avesse ragione, bisognerebbe immediatamente accingersi ad essa... Da questa teoria abbiamo imparato come

dal sistema della concorrenza dipenda l'estremo abbrutimento dell'umanità; essa ci ha fatto vedere come la proprietà privata in ultima istanza abbia trasformato l'uomo in una merce, la cui produzione e distruzione dipendono, come quelle di ogni merce, soltanto dalla domanda e come il sistema della concorrenza abbia sacrificato e sacrifichi ogni giorno milioni di uomini... Tutto ciò ci spinge a abolire questo abbrutimento degli uomini con la soppressione della proprietà privata, della concorrenza e degli interessi antagonistici. "[208]

Del resto il regime capitalistico si autodistrugge per il suo stesso carattere e per il suo sviluppo sotto l'effetto della concorrenza che, insieme alla concentrazione delle ricchezze, determina il costante aggravarsi della miseria degli operai. Nella misura stessa in cui il capitale aumenta e crescono il profitto e la rendita fondiaria, il salario dell'operaio, il cui ammontare è fissato dalla concorrenza, si riduce in realtà, in ragione stessa dello sviluppo delle macchine, al minimo necessario per vivere.[209] Al lavoratore sfruttato dal capitalista e dal proprietario fondiario, che dal prodotto del suo lavoro prelevano il profitto e la rendita fondiaria, non tocca altro che ciò che gli è indispensabile per vivere, mentre il capitalista e il proprietario fondiario si appropriano la parte maggiore delle ricchezze.

La concorrenza non limita i suoi effetti funesti alla classe operaia. Essa scatena una lotta generale tra gli uomini. Se colpisce piú duramente l'operaio, che non ha altro che il suo salario per vivere, mentre il propretario fondiario vive della rendita fondiaria e il capitalista del

[208] *Ibid.*, pp. 397-398-399-400.

[209] *Ibid.*, pp. 403-404: " Nella lotta contro il lavoro, il capitale e la terra hanno un altro vantaggio rispetto al lavoro, l'aiuto della scienza, che, nelle circostanze attuali, è rivolta contro il lavoro... Il lavoro non è mai stato ricercato senza che ne derivasse una invenzione, che, aumentando notevolmente la forza produttiva, aveva l'effetto di diminuire la domanda di lavoro umano. La storia dell'Inghilterra dal 1770 ad oggi ne fornisce la dimostrazione costante... Gli economisti hanno un bel dire che il risultato finale dello sviluppo delle macchine è favorevole agli operai, giacché, diminuendo i costi di produzione, apre un mercato piú largo ai suoi prodotti e ciò determina il reimpiego degli operai disoccupati. Tutto ciò è vero, ma gli economisti dimenticano che la creazione di forze-lavoro è determinata dalla concorrenza, che esse pesano sulle possibilità di impiego e che, quando se ne risentono i vantaggi, vi sono già operai in soprannumero, che aspettano il lavoro e ciò rende illusori tali vantaggi, mentre i danni, la perdita improvvisa dei mezzi di sussistenza per una parte degli operai e la caduta dei salari per l'altra parte, sono ben reali. Gli economisti dimenticano che il progresso delle invenzioni non si ferma mai e ciò rende permanenti i danni e dimenticano che, per la continua crescente divisione del lavoro, un operaio può vivere soltanto se può essere utilizzato a una macchina determinata, per compiervi un lavoro parziale, determinato, e che è quasi sempre impossibile all'operaio adulto cambiare mestiere."

profitto e degli interessi del capitale, essa non risparmia le altre classi della società; i cui componenti scatena gli uni contro gli altri e di cui elimina continuamente gli elementi piú deboli. La concorrenza determina una lotta costante tra i grandi e i piccoli capitalisti e proprietari, lotta durante la quale i piú deboli, schiacciati e spogliati dei loro beni da parte dei piú forti, gradualmente scompaiono.

La concorrenza, che rovina la classe media eliminandone gli elementi piú deboli e d'altra parte determina la crescente concentrazione della proprietà fondiaria e dei capitali, fa sí che alla fine soltanto due classi sussistano nella società borghese, divisa in possidenti, da una parte, ed in proletari, dall'altra.

Il sistema capitalistico che determina la schiavitú generale e con essa una immoralità crescente[210] è condannato a scomparire dallo sviluppo stesso delle forze di produzione, che, per effetto di crisi sempre piú profonde, aggrava la lotta di classe tra i capitalisti e il proletariato. Esso sarà distrutto da una rivoluzione sociale, che spezzerà il monopolio della proprietà privata per instaurare il comunismo, a meno che non sia possibile prevenire tale rivoluzione con una trasformazione radicale della società.[211]

Da questa analisi generale del sistema capitalistico, Engels, come

[210] *Ibid.*, pp. 402-403.

[211] *Ibid.*, pp. 401-402: "La concorrenza quindi oppone il capitale al capitale, il lavoro al lavoro, la proprietà fondiaria alla proprietà fondiaria e ancora ognuno di questi elementi agli altri due. In questa lotta trionfa il piú forte... La proprietà fondiaria e il capitale sono piú forti del lavoro, perché l'operaio deve lavorare per vivere, mentre il proprietario fondiario e il capitalista possono vivere con la rendita fondiaria e con il profitto e, in caso di necessità, con il capitale o con le terre trasformate in capitali. Ne consegue che al lavoratore tocca soltanto ciò che gli è indispensabile per vivere, mentre la maggior parte dei prodotti viene ripartito tra il capitale e la proprietà fondiaria. D'altra parte, il lavoratore piú robusto elimina dal mercato quello piú debole, il grande capitale e la grande proprietà fondiaria a loro volta eliminano i capitali minori e le proprietà fondiarie piú piccole. La pratica conferma questo fatto... Ne deriva che persino in circostanze ordinarie avviene una concentrazione della proprietà, dato che il grande capitale e la grande proprietà divorano i piú piccoli, in virtú della legge del piú forte. Questa concentrazione avviene molto piú rapidamente durante le crisi commerciali e agrarie. La grande proprietà del resto si accresce molto piú rapidamente della piccola, perché una parte assai minore del reddito è richiesta dalle spese riguardanti la proprietà. La concentrazione della proprietà è una legge immanente alla proprietà privata, come le altre; le classi medie sono condannate a scomparire gradualmente, fino al momento in cui il mondo sarà diviso in milionari e poveri, in grandi proprietari fondiari e braccianti. Tutte le leggi, tutte le suddivisoni della terra, tutte le ripartizioni del capitale non muteranno niente a questo fatto; ciò deve avvenire e avverrà, a meno che prima non avvenga una trasformazione radicale della società, mediante una fusione degli interessi antagonisti e l'abolizione della proprietà privata."

Marx, ma su un piano differente, deduceva che il comunismo sarebbe risultato dallo sviluppo stesso del capitalismo.

Prendendo prima di tutto posizione contro gli economisti borghesi, che difendevano il liberalismo economico con le sue basi — la proprietà privata e la concorrenza — e lo consideravano un fenomeno naturale e necessario, Engels faceva vedere che il liberalismo economico era il prodotto dell'evoluzione storica e che la concorrenza, dagli economisti liberali contrapposta al monopolio come tratto caratteristico del mercantilismo, di fatto portava essa pure al monopolio.

Partendo da questa necessaria correlazione tra concorrenza e monopolio, egli faceva una brillante analisi del mercantilismo e del liberoscambismo, rilevando che il primo non aveva visto la necessità della concorrenza, il secondo la necessità del monopolio.

All'apologia liberoscambista della concorrenza Engels rispondeva denunciando il carattere disumano e immorale del liberalismo economico e del suo complemento, la dottrina di Malthus, e faceva vedere come, per effetto della concorrenza, l'eccedenza della popolazione e l'aumento della miseria andassero di pari passo con l'aumento e la concentrazione delle ricchezze e come la concorrenza, invece di avvicinare gli uomini, fosse una causa di discordia generale fra loro e portasse alla guerra di tutti contro tutti.[212]

Su questa analisi del carattere e degli effetti della concorrenza, egli basava la sua critica delle categorie fondamentali dell'economia politica: commercio, valore, prezzo, costi di produzione, cercando di dimostrare che esse essenzialmente sono tutte determinate dalla concorrenza. La concorrenza, diceva Engels, non permette né di misurare il valore in funzione del rapporto tra i costi di produzione e l'utilità, né di fissare in modo equo il prezzo, fondandolo sul valore reale, né di determinare i costi di produzione rispetto all'utilità dei prodotti fabbricati. La concorrenza genera le crisi, che accompagnano necessariamente la produzione nel sistema capitalistico e sono l'elemento determinante della concentrazione delle ricchezze, dell'impoverimento delle classi medie e, con ciò stesso, della disgregazione di tale sistema.[213]

Le crisi infatti precipitano nello stesso tempo in cui il capitale

[212] *Friedrich Engels. Il pensatore, Studi dalla grande Enciclopedia sovietica.* Cfr. anche D. Rosenberg, *Engels come economista*, pp. 240-241.

[213] *Ibid.*, p. 242.

ed il monopolio si rafforzano, a causa dell'eliminazione dei concorrenti piú deboli, dell'acuirsi della miseria del proletariato e della lotta di classe che conduce alla rivoluzione sociale. Questa, instaurando il comunismo con l'abolizione della proprietà privata, permetterà di liquidare l'abbrutimento e la miseria degli uomini, mediante l'organizzazione razionale e l'equa ricompensa del lavoro.

In qualche modo, questo articolo era una specie di *pendant* di quelli di Marx. Mentre Marx applicava con grande abilità il metodo dialettico a una analisi della società e dello Stato borghese, Engels l'applicava con eguale maestria nel campo economico. Nei loro articoli si vede il germe di idee analoghe ispirate dalla critica delle due grandi rivoluzioni borghesi: l'inglese e la francese. Mentre Marx sottolineava il carattere anarchico e disumano della società borghese nella sua analisi dei " Diritti dell'uomo e del cittadino " e della condizione del proletariato e vedeva la salvezza nell'alleanza dell'azione rivoluzionaria della massa con il pensiero, Engels, nella sua critica del regime capitalistico, faceva risaltare questo stesso carattere anarchico e disumano della società borghese e voleva sottoporre la produzione a una organizzazione razionale, che avrebbe eliminato il disordine economico e lo sfruttamento della classe operaia, pensando, come Marx, che ciò sarebbe stato opera di una rivoluzione sociale proletaria, che doveva abolire la proprietà privata.

La sua critica dell'economia capitalistica rivelava una stupefacente maturità intellettuale. Tuttavia non era altro che uno schizzo e le tesi esposte erano di valore diseguale. La parte piú debole era quella dedicata alle categorie economiche. Cosí, per esempio, egli facendo dipendere, come aveva fatto Ricardo, il valore dai costi di produzione, non poteva dimostrare con esattezza, come piú tardi avrebbe fatto Marx mettendo al centro delle sue idee la nozione di forza-lavoro, né come nasce il profitto, né come è fissato l'ammontare del salario.

La sua critica era piú solida quando denunciava gli effetti economici e sociali del liberalismo economico e faceva derivare tutte le contraddizioni del regime capitalistico dalla proprietà privata e dalla concorrenza che ne deriva. Ciò che egli diceva sugli effetti disumani della concorrenza capitalistica, sulla teoria di Malthus, sulle crisi economiche determinate dall'anarchia nella produzione, sull'aumento e la concentrazione dei capitali, che avviene di pari passo con la caduta dei salari e accentua la lotta di classe, sui progressi della scienza e della

tecnica, che, in regime capitalistico, servono soltanto ad opprimere piú brutalmente i lavoratori, sulle possibilità di sviluppo infinito delle forze produttive in regime comunista, conteneva in germe il socialismo scientifico, nel suo aspetto sia economico che sociale. Egli era il precursore immediato di Marx, quando faceva vedere che la concorrenza conduce al monopolio — e questa sarebbe stata una delle tesi fondamentali del marxismo — e che l'aggravarsi della miseria va di pari passo con la concentrazione delle ricchezze, ciò che egualmente era l'embrione di quella che in Marx sarebbe diventata la legge della accumulazione del capitale.

Il valore diseguale delle tesi di Engels indica che esse non erano altro che l'inizio di una nuova concezione dell'economia politica dal punto di vista comunista.

Le citate insufficienze dell'analisi critica spiegano come mai Engels, nel risolvere i suoi problemi teorici, si fondasse ancora, in parte, su considerazioni etiche [214]; spiegano anche come mai in una lettera indirizzata nell'aprile 1871 a W. Liebknecht, che voleva ristampare questo articolo sul *Leipziger Volksblatt* [*Gazzetta popolare di Lipsia*], Engels dichiarasse che l'articolo dal punto di vista teorico era invecchiato e colmo di inesattezze e poteva avere interesse soltanto come documento storico.[215]

Del resto, egli stesso era consapevole di queste deficienze, giacché alla fine dell'articolo manifestava l'intenzione di compiere un'analisi piú particolareggiata del macchinismo e del sistema delle fabbriche, e questo infatti sarebbe stato l'oggetto dei suoi lavori seguenti.[216]

[214] *Ibid.*, pp. 238-239: "Come i socialisti di quell'epoca, Engels considerava quale piaga fondamentale nella prassi capitalistica la violazione dei princípi e delle categorie dell'economia politica. Come esempio particolarmente significativo egli adduceva la contraddizione tra il valore e il prezzo della merce. A questo proposito scriveva 'Le continue fluttuazioni dei prezzi determinate dalla concorrenza tolgono al commercio gli ultimi residui di moralità. Il valore non entra piú in giuoco...' (Cfr. MEGA, I, vol. II, p. 305). E piú avanti: 'Questo stesso sistema che sembra dare tanta importanza al valore e che all'astrazione del valore, al prezzo, fa addirittura l'onore di conferire un'esistenza particolare, distrugge con la concorrenza ogni valore inerente alle cose e trasforma continuamente le relazioni di valore agli oggetti.' Il valore, perciò, in Engels, si presenta come l'espressione dell'eguaglianza, addirittura anzi della moralità, il prezzo invece come un attentato contro di essi."

[215] MEGA, I, vol. II, *Introduzione*, p. LXXIII.

[216] Cfr. *Ibid.*, p. 404: "Considerando gli effetti del macchinismo ho affrontato un altro argomento, quello del sistema delle fabbriche, che qui non ho né voglia né il tempo di trattare. Del resto spero ben presto di avere occasione di esporre particolareggiatamente l'abominevole immoralità di questo sistema e di denunciare spietatamente la

Nonostante le sue debolezze, questo articolo segnò una tappa fondamentale dello sviluppo di Engels e costituí un elemento molto importante nella elaborazione del socialismo scientifico, perché sostituiva quasi totalmente lo studio economico e sociale alla filosofia nell'analisi delle cause dello sviluppo storico e perché concepiva la lotta di classe, nata dalle contraddizioni economiche, come fattore determinante della storia. Esso rivelò in Engels uno straordinario sviluppo intellettuale che allora stupí i suoi amici [217] e che non solo gli fece raggiungere di colpo, ma, in una certa misura, addirittura superare Marx.

Nel suo libro su Feuerbach, nel quale proclama la superiorità intellettuale di Marx, Engels ha dimostrato troppa modestia, attribuendo a sé soltanto la parte di violino di spalla.[218] In questo periodo importantissimo per l'elaborazione del materialismo storico, egli in realtà nel campo dell'economia, sul quale sarebbe stata ingaggiata la lotta decisiva, fu, almeno agli inizi, il maestro e Marx il discepolo.

Il suo articolo, che Marx piú tardi avrebbe definito geniale,[219] lo indusse a criticare la società borghese da un punto di vista non piú soltanto politico e sociale ma anche e soprattutto economico. Engels infatti gli fece vedere la grande importanza dell'economia, trascurata dai Giovani Hegeliani, con il suo tentativo di dedurre tutte le contraddizioni del sistema capitalistico dal regime della proprietà privata, e gli fece capire come la società comunista sarebbe nata dallo sviluppo stesso di tali contraddizioni. Marx doveva rimanere tanto piú profondamente impressionato dal saggio di Engels, in quanto il compito che egli allora si era posto era per l'appunto di dimostrare la parte determinante dei fatti economici nello sviluppo della storia.

Un'influenza analoga a quella di Engels aiutò Marx a superare la concezione ancora un po' astratta che egli aveva della società borghese, del proletariato e del comunismo: fu l'articolo di Hess sull'essenza del denaro.

lampante ipocrisia degli economisti." Questo argomento egli lo avrebbe trattato nel suo articolo *La situazione dell'Inghilterra*, pubblicato nel 1844 sul "Vorwärts" e poi piú ampiamente nel suo libro *Le condizioni della classe operaia in Inghilterra*, pubblicato nel 1845. (Per la traduzione italiana cfr. F. ENGELS, *Le condizioni della classe operaia in Inghilterra*, Roma 1955).

[217] MEGA, I, vol. II, *Introduzione*, p. LXXII, lettera del medico berlinese Julius Waldeck a Johann Jacoby: "Engels si è trasformato in modo miracoloso; quale differenza tra la maturità e il vigore del suo pensiero e del suo stile con quello che egli era l'anno passato!"

[218] F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach* cit., pp. 49-50.

[219] K. MARX, *Per la critica dell'economia politica* cit., *Prefazione*, p. 12.

Hess aveva partecipato attivamente alla fondazione degli *Annali franco-tedeschi*. Nel giugno 1843, Ruge e Froebel erano andati a Colonia per invitarlo a collaborare alla rivista e ai primi di agosto, con Ruge, egli si era recato a Parigi per aiutarlo a lanciare la rivista e fargli conoscere i principali teorici socialisti e comunisti francesi.

Prima di partire da Colonia, il suo amico Püttmann, che era diventato redattore capo della *Gazzetta di Colonia*, gli aveva dato l'incarico di corrispondente da Parigi per questo giornale e ciò gli assicurava le entrate necessarie per vivere in quella città.[220]

Gli articoli che egli mandò alla *Gazzetta di Colonia* non presentano un grande interesse.[221] La stessa cosa vale per l'articolo *Quattro lettere da Parigi* da lui pubblicato sugli *Annali franco-tedeschi*.[222] Egli vi esponeva di nuovo, in occasione di una critica della stampa francese e dei partiti politici francesi, l'idea che la libertà e l'eguaglianza avrebbero potuto essere realmente attuate soltanto in una società comunista. La storia della Francia a partire dalla rivoluzione, egli diceva, è caratterizzata dallo sviluppo diseguale della libertà e dell'eguaglianza, il che si esprime nell'opposizione tra la borghesia liberale, che aspira soltanto alla libertà, e il popolo, che rivendica anche l'eguaglianza.[223] Questa opposizione, che non si era ancora chiaramente rivelata durante la Rivoluzione francese, adesso è venuta in piena luce. Potrà essere eliminata soltanto in una società che, sopprimendo l'egoismo, realizzi in pari tempo la libertà e l'eguaglianza.[224] Attualmente, egli concludeva, né i democratici, che non vogliono abolire la proprietà privata, né i socialisti, che rimangono attaccati a un materialismo grossolano, sono capaci di edificare una società del genere, giacché né gli uni né gli altri sono in grado di liberarsi dell'egoismo.[225]

Un altro articolo *Sull'essenza del denaro*, da lui scritto per gli *Annali franco-tedeschi*, ma, per la rapida scomparsa della rivista, pubblicato soltanto un anno dopo sugli *Annali renani per la riforma so-*

[220] H. Püttmann, di tendenze liberali, aveva sostituito, nel maggio del 1843, Hermes come redattore capo della "Gazzetta di Colonia" e aveva assunto come collaboratori dei liberali e dei democratici quali Börnstein, Rutenberg, Brüggemann e Hess. A causa delle sue tendenze non poté conservar a lungo questo posto e fu lui stesso sostituito nell'autunno 1843 dal conservatore Karl André.

[221] Cfr. "Gazzetta di Colonia," 19 e 25 agosto, 5 e 27 sett., 14 ott.

[222] T. Zlocisti, *Moses Hess. Sozialistische Aufsätze*, pp. 87-97.

[223] *Ibid.*, pp. 87-90, lettera del 2 genn. 1844.

[224] *Ibid.*, pp. 90-93, lettera del 4 genn. 1844.

[225] *Ibid.*, pp. 93-95, lettera del 5 genn. 1844.

ciale diretti da Püttmann, presenta interesse maggiore.[226]

Come negli articoli precedenti, egli partiva dall'idea fichtiana che l'attività è l'essenza della vita umana, ma adesso considerava l'attività non piú idealisticamente, come manifestazione dell'autonomia dell'individuo, bensí sotto la forma del lavoro, dell'attività sociale.

La società, egli diceva, è l'ambiente necessario all'uomo che vive veramente soltanto in quanto è membro della collettività, soltanto entro e mediante la sua attività sociale [227]; perciò lo sviluppo di questa attività è lo sviluppo dell'umanità. Fino ad ora l'attività umana non è stata una attività razionale. Dapprima ha avuto un carattere disorganico a causa dell'isolamento degli uomini, quando in seguito si è instaurato il regime della proprietà privata, essa nell'Antichità ha assunto la forma della schiavitú, quindi, nella società moderna, quella del salariato che è una nuova forma di schiavitú.[228]

In questa società, in cui, per effetto della Rivoluzione francese, le corporazioni, che costituivano un legame tra la vita collettiva e la vita individuale sono state abolite,[229] l'individuo per il suo isolamento e per il predominio dell'egoismo è diventato fine a se stesso, mentre la società, la collettività, è stata trasformata in mezzo, in strumento di cui l'individuo si serve per realizzare i suoi fini particolari.[230]

[226] " Rheinische Jahrbücher zur Gesellschaftlichen Reform," 1845, I, pp. 1-34: *Über das Geldwesen.* Questo articolo è stato riprodotto in ZLOCISTI, *op. cit.*, pp. 158-187.

Cfr. la rivista " Die Gesellschaft " [" La società "], 1913, fasc. 2, p. 178. J. P. MAYER, *Il dottor Graziano o il dottor A. Ruge a Parigi* (Manoscritto di HESS riguardante il suo dissidio con Ruge): " Quando a Parigi furono fondati gli 'Annali franco-tedeschi,' dai fondatori di questa rivista, Froebel e Graziano [Ruge] mi feci dare un anticipo in denaro per gli articoli che avevo già consegnato alla rivista e per quelli che avevo scritto per essa... Tra questi articoli era anche uno studio sull'essenza del denaro di cui avevo già consegnato la maggior parte alla direzione della rivista, ma che fu pubblicato solo un anno e mezzo dopo sugli ' Annali renani ' di PÜTTMANN, a causa della scomparsa degli ' Annali ' di Graziano, poco dopo la loro fondazione."

[227] ZLOCISTI, *op. cit.*, p. 160.

[228] *Ibid.*, p. 162.

[229] *Ibid.*, pp. 164-165. Cfr. ancora p. 178: " Le corporazioni pur essendo associazioni agonistiche avevano un carattere sociale e uno spirito collettivo, anche se limitato. L'individuo poteva attraverso di esse integrarsi nel suo campo di attività sociale e con ciò stesso, in una certa misura nella comunità. Adesso le cose stanno ben diversamente poiché la vita sociale degli uomini è sprovvista di ogni nobile istinto."

Cfr. MARX, *Sulla questione ebraica*, in *Un carteggio del 1843* cit., pp. 73-74 [MEGA, I, vol. I[1], pp. 596-597].

[230] *Ibid.*, pp. 164-165: " L'individuo è stato elevato a fine, la specie degrada a mezzo, ecco un capovolgimento della naturale vita umana... su questa vita si fonda la concezione naturale che nella vita della specie scorge la vita reale e nell'individuo soltanto un mezzo per realizzarla. Si tratta di una concezione capovolta del mondo che predomina

Questo isolamento e questa opposizione tra gli individui hanno determinato una lotta generale tra gli uomini, che si esprime nell'esasperazione della concorrenza e nel trionfo dell'egoismo, sanzionato dai " Diritti dell'uomo," nei quali si proclama che l'uomo autentico è l'individuo isolato ed egoista.[231]

Nella società borghese, in cui la collettività è stata cosí distrutta, avviene, sotto un altro aspetto, un'alienazione dell'essenza umana simile a quella della religione. Mentre tale alienazione nella religione si compie sul piano teorico con l'esteriorizzazione in Dio delle qualità della specie umana, nella società moderna essa avviene sul piano pratico con l'esteriorizzazione del prodotto dell'attività umana nel denaro, che in tale società ha la stessa parte che Dio ha nella religione. L'alienazione religiosa infatti non è altro che il riflesso ideologico dell'effettiva alienazione dell'essenza umana nella società borghese, in cui i lavoratori alienano la loro essenza, il prodotto del loro lavoro negli oggetti che fabbricano ma non possiedono. Questi oggetti si oppongono loro assumendo la forma di capitale, di denaro, che, come Dio, diventa un potere estraneo agli uomini, che li domina e li rende schiavi.[232]

Cosí come nella religione l'uomo si diminuisce e si impoverisce esteriorizzando in Dio la propria essenza, nella società presente si diminuisce e si impoverisce alienando il meglio di se stesso, il frutto della sua attività, del suo lavoro, nel denaro.

Il dominio del denaro, che separa l'uomo dal frutto del suo lavoro, non permette di farne un bene veramente umano: questo infatti

nel regime dell'egoismo, che è esso stesso il dominio del mondo alla rovescia."

[231] *Ibid.*, pp. 172-173: " L'egoismo pratico fu sanzionato trasformando gli uomini in individui isolati, affermando che l'uomo vero è l'uomo astratto, proclamando i diritti dell'uomo come diritti dell'uomo indipendente, dichiarando in tal modo che l'indipendenza degli uomini gli uni dagli altri, la loro separazione e individualizzazione è l'essenza della vita umana e della libertà e trasformando gli uomini veri, naturali e liberi in individui isolati... Allora soltanto il principio della schiavitú, l'alienazione dell'essenza umana con l'isolamento degli individui e la degradazione di tale essenza abbassata al livello di mezzo di esistenza di questi individui, poté essere generalizzata nella vita."

Cfr. K. MARX, *La questione ebraica*, in *Un carteggio del 1843* cit., pp. 68-71. [MEGA, vol. cit., pp. 593-595.]

[232] *Ibid.*, pp. 166-167-170: " Il denaro è per la vita pratica, in questo mondo rovesciato, ciò che Dio è per la vita teorica di questo mondo; esso è la potenza alienata dell'uomo, la sua attività vitale venduta all'incanto. Il denaro è il valore umano espresso in cifre, è il marchio della nostra schiavitú, la stigmate indelebile del nostro asservimento. Gli uomini, che si possono comprare e vendere, non sono altro che schiavi. L'essenza del mondo moderno del traffico non è altro che la realizzazione dell'essenza del cristianesimo." Cfr. K. MARX, *La questione ebraica*, in *Un carteggio del 1843* cit., p. 70. [MEGA, vol. cit., p. 601].

può risultare soltanto dall'unione dell'attività dell'uomo e del suo prodotto; parimenti il dominio del denaro con questa separazione, che subordina il povero al ricco, rende illusorio il regime dell'eguaglianza e della libertà che rimane puramente teorico; tale dominio infine rende impossibile qualsiasi vita sociale, eliminando dalla società tutto ciò che è umano, poiché generalizza l'egoismo che trasforma la ricerca del profitto e la concorrenza nelle grandi leggi della vita umana e oppone gli uomini gli uni agli altri, isolandoli dalla collettività.[233]

A causa del trionfo dell'egoismo nella società attuale si ha uno sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo che obbliga i piú deboli a creare ricchezze che non appartengono loro e si assiste al paradosso che la miseria, che prima derivava dall'insufficienza della produzione, oggi risulta dalla sovrapproduzione.[234]

Nella società presente in cui ha una parte essenziale, il denaro costituisce il bene supremo, il solo valore vero. Per conquistarlo e per poter vivere, gli uomini devono vendersi e hanno valore soltanto nella misura in cui si vendono.[235]

Di qui nasce una schiavitú generalizzata che pesa su tutti gli uomini, egualmente sottoposti al potere del denaro. Questa schiavitú infatti non è limitata agli uomini sfruttati, ai lavoratori, ma si estende anche agli sfruttatori.

Poiché la maggior parte degli uomini per vivere è obbligata ad alienare la libertà e a vendersi, la schiavitú, il mercato della libertà e

[233] *Ibid.*, pp. 172-173: " Non c'era che da elevare l'alienazione pratica della vita, come l'alienazione teorica, all'altezza di un principio e cosí si instaurava sulla terra il regno dell'egoismo celeste. Fu quanto si fece. L'egoismo pratico fu sancito facendo degli uomini degli individui astratti e proclamando che l'uomo vero è l'uomo astratto... Perciò la persona fu proclamata sacra, non perché era un essere umano..., ma perché era un Io. D'altra parte la proprietà fu anch'essa santificata, non perché aveva un carattere umano, ma, al contrario, perché era un mezzo per assicurare una esistenza egoistica. Tuttavia l'egoismo, che mira soltanto a proteggere l'individuo preso per sé, indipendentemente dal suo ambiente naturale e sociale... assicurandogli un'esistenza inorganica... limitata, distrugge di fatto la vera esistenza dell'individuo. Quei saggi legislatori cristiani non si sono accorti che l'uomo non può essere staccato dall'atmosfera in cui vive senza soffocare nel suo isolamento, che tutta la natura fa parte della sua vita e che tutti i prodotti della vita sociale sono necessari alla sua attività intellettuale e sociale. Non vedevano che l'uomo, separato dal suo ambiente, è un essere isolato... "

[234] *Ibid.*, p. 163.

[235] *Ibid.*, p. 166: " Qualunque sia la nostra liberazione teorica dalla coscienza di questo mondo rovesciato, finché noi non ci libereremo praticamente di questo mondo dovremo alienare continuamente la nostra essenza, la nostra vita, la nostra attività, per poter continuare la nostra miserabile esistenza dovremo comprare, al prezzo della nostra libertà, la nostra esistenza individuale."

della vita umana, sono generalizzati.[236]

Questa generalizzazione dello sfruttamento reciproco degli uomini, che ha distrutto i vincoli sociali e la vita collettiva, trasforma la società attuale in un mondo illusorio e menzognero, in un mondo di animalità, dove gli uomini sono trasformati dalla concorrenza in animali feroci, che si divorano a vicenda.[237]

Per porre fine a questo stato di cose e restituire all'uomo la sua libertà e la sua dignità, bisogna abolire la proprietà privata e, con essa, la concorrenza e il profitto che si oppongono all'instaurazione di una organizzazione sociale collettiva fondata sull'altruismo, in cui il regno del denaro sarà sostituito da quello dell'amore.[238]

Come l'abolizione della religione permette all'uomo di recuperare la sua essenza alienata in Dio, cosí l'abolizione della proprietà privata e del dominio del denaro restituirà all'uomo la sua vera natura, mediante l'organizzazione della vita collettiva. Questa organizzazione è possibile fin da ora, perché gli uomini, che dominano le forze della natura, possono regolare razionalmente la produzione e, con essa, la vita sociale, instaurando un nuovo ordine sociale, il comunismo.[239]

[236] *Ibid.*, p. 176: "Voi siete costretti ad adoperare la vostra libertà naturale per procurarvi i mezzi da vivere. Ve li procurate alienando questa libertà, ma lo fate volontariamente!... Il commercio degli uomini, il traffico della libertà e della vita umana, ha assunto ai nostri giorni un carattere universale..."

[237] *Ibid.*, pp. 180-182: "Il mondo del traffico è il mondo pratico dell'illusione e della menzogna. Sotto l'apparenza dell'indipendenza assoluta non vi è che povertà assoluta, sotto l'apparenza delle relazioni sociali vive, non vi è che isolamento mortale degli uomini, sotto l'apparenza della proprietà assoluta garantita a tutti gli individui, in realtà sono tolte ad essi tutte le loro ricchezze; sotto l'apparenza di una libertà universale, vi è la schiavitú generalizzata... Questa separazione, questa divisione, questo isolamento degli individui è il tratto caratteristico del mondo dell'animalità, dell'egoismo... cosí abbiamo attinto la vetta, il punto culminante dell'animalità, adesso siamo belve sociali, egoisti compiuti e coscienti che, con la libera concorrenza, santificano la guerra di tutti contro tutti, con i cosiddetti diritti dell'uomo i diritti dell'individuo isolato, della persona privata..., con la libertà di industria lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo e la sete di denaro, che non è altro che la sete sanguinaria delle belve sociali."

[238] *Ibid.*, p. 186: "Allo stadio di sviluppo cui siamo giunti non potremo far altro che sfruttarci a vicenda se non ci riuniamo sotto il segno dell'amore. Non passeranno secoli e neppure decenni, come immaginano i liberali miopi, e lo sviluppo indefinito delle forze produttive piomberà nella miseria la grande maggioranza di coloro che devono vivere del lavoro delle loro mani, perché queste saranno diventate inutili, mentre una piccola minoranza dedita ad accumulare continuamente capitali e vivente nell'abbondanza, sarà perduta nei suoi piaceri, a meno che non obbedisca prima alla voce dell'amore e della ragione o non debba cedere alla violenza."

[239] Cfr. *ibid.*, p. 163: "Alla fine di questa lotta brutale per l'affermazione del nostro vero essere, possiamo immaginare una società umana che non distrugga se stessa...

Nello sviluppo di Hess questo articolo contrassegnava il momento in cui egli, passando da Fichte a Feuerbach, cercava di dare una interpretazione feuerbachiana dei fatti sociali mediante la dottrina dell'alienazione. Rispetto agli articoli dei *Ventun fogli dalla Svizzera*, in cui il capitalismo veniva considerato come la negazione dell'attività libera e il comunismo come la realizzazione di tale attività, esso era un importante progresso intellettuale, per questo tentativo di trasferire l'opposizione fra capitalismo e comunismo sul piano economico e per l'importanza piú grande che adesso egli attribuiva al modo di produzione nello sviluppo storico.

Tuttavia, mancando di una conoscenza approfondita dell'economia politica, Hess, pur intravedendo la dipendenza dell'organizzazione sociale dallo sviluppo delle forze produttive, non dava ad esse una importanza determinante. Perciò egli subordinava ancora le forme sociali a categorie filosofiche e morali, riconducendo l'antagonismo tra borghesia e proletariato all'opposizione tra egoismo e altruismo e quindi non riusciva a liberarsi dal dogmatismo e dall'utopismo.

In questo articolo egli sviluppò parecchie idee sull'essenza del denaro, i diritti dell'uomo, il carattere e la funzione delle corporazioni e degli "stati," che si ritrovano negli scritti di Marx di quell'epoca; ciò che senza dubbio si spiega per i loro stretti rapporti a Parigi, che permettevano loro di scambiarsi le proprie idee.[240]

Ma mentre Marx ed Engels, partecipando sempre piú attivamente alla lotta di classe del proletariato, da una critica sempre piú approfondita della società borghese e del sistema capitalistico sviluppavano i primi elementi del materialismo storico e, sulla base di esso una nuova concezione del comunismo, Hess riconduceva piú o meno la lotta di classe a una opposizione di tipo spirituale e morale e perciò continuava a credere al potere determinante della ragione, sicché conservava una concezione utopistica e sentimentale del comunismo.

Egli infatti riteneva possibile, e anzi probabile la trasformazione della società mediante il ravvedimento della classe dirigente, che avreb-

Le forze della natura non si levano piú di fronte all'uomo come forze estranee ed ostili, egli le conosce e le utilizza per realizzare dei fini umani."

[240] Sugli "stati" cfr. Zlocisti, *Moses Hess* cit., p. 178. K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in *Un carteggio del 1843* cit., p. 73-74. [Mega, I, vol. I^1, pp. 596-597.] Sui diritti dell'uomo cfr. Zlocisti, *op. cit.*, pp. 172-173. K. Marx, *op. cit.*, p. 67 e sg. [Mega, vol. cit., p. 593.] Sull'essenza del denaro cfr. Zlocisti, *op. cit.*, p. 166. K. Marx, *op. cit.*, p. 82. [Mega, vol. cit., p. 603.]

be dovuto rendersi conto della necessità di abolire la proprietà privata e il dominio del denaro, liberandosi dall'egoismo per obbedire alla grande legge dell'amore,[241] e per instaurare la fratellanza fra gli uomini.[242] Contemplava l'eventualità di una rivoluzione sociale, determinata dall'opposizione crescente tra la miseria dei lavoratori e la ricchezza dei capitalisti, soltanto se questi ultimi non rinunciavano spontaneamente a sfruttare la classe operaia.[243]

Tutto ciò spiega il modo un po' semplicistico con cui, a sentir Ruge, egli si rappresentava la rivoluzione sociale e permette di misurare la differenza che già lo separava da Marx e da Engels. Riferendo una conversazione avuta con Hess nella diligenza che li portava a Parigi, Ruge scrive nelle sue *Memorie*: "Domandai al rabbino comunista (era questo il soprannome di Hess), se i comunisti erano rivoluzionari. La rivoluzione, egli mi disse, è un mezzo politico sorpassato, le sommosse sono atti di follia e le vittorie di strada sono superflue. La maggioranza è già conquistata all'idea della comunanza dei beni. Un bel giorno noi faremo un *pronunciamento*, tutti gli uomini si stropicceranno gli occhi e si sveglieranno dal brutto sogno che faceva credere loro che tutti i tesori della terra fossero stregati. Portando le mani alla testa non vi troveranno piú il codino, la proprietà privata, ma si troveranno invece dotati di un nuovo cranio, sprovvisto di qualsiasi individualismo ed egoismo. Il mondo è nostro. Basterà uno squillo di tromba che risuoni da Londra fino in Cina, dal Polo Nord fino al Capo di Buona Speranza, e annunci semplicemente la comunanza totale dei beni e tutto sarà fatto. In seguito non ci resterà che da tagliare la testa a qualche individuo particolarmente limitato, a testardi banchieri, ebrei, capitalisti, proprietari fondiari e di case. Nella comunità infatti ognuno può pensare ciò che vuole, a patto che abbia concezioni economiche ortodosse e sia fautore dell'abolizione della proprietà privata e del denaro." [244]

Nonostante i suoi difetti, quell'articolo, insieme alla critica del-

[241] ZLOCISTI, *op. cit.*, p. 165: "Dovunque si presenta, l'amore è piú forte dell'egoismo."

[242] *Ibid.*, alla fine dell'articolo: "Non ci resta che riconoscere il regno della luce e sopprimere i custodi della notte per stringerci gioiosamente le mani."

[243] *Ibid.*, p. 186. Questa eventualità del resto era stata presa in considerazione anche da Engels sia pure in forma attenuata nei suoi *Lineamenti di una critica dell'economia politica.* (MEGA, I, vol. II, p. 402.)

[244] A. RUGE, *Opere complete*, II ed., Mannheim, 1847, V, *Studi e ricordi degli anni 1843-1845*, pp. 34-35.

l'economia politica di Engels, esercitò una profonda influenza su Marx per il modo con cui erano concepiti il carattere e l'importanza del denaro, considerato come l'incarnazione dell'essenza umana, e, con l'esposizione degli effetti della concorrenza in regime capitalistico, avviò Marx a dare alla sua concezione del comunismo una base non soltanto politica e sociale ma anche economica.[245]

Del resto anche Hess aveva coscienza dell'importanza del suo articolo per la comprensione della funzione del denaro nella società moderna, giacché nella sua polemica contro Ruge scriveva: " Le migliori opere recenti sull'essenza del denaro hanno accettato le idee da noi esposte, vale a dire che il denaro nel mondo pratico rappresenta ciò che Dio è nel mondo teorico, che esso costituisce l'alienazione dell'idea del valore sociale incarnata, alla maniera cattolica, nel denaro metallico o diluita, alla maniera protestante, nella carta moneta, che esso, in altre parole, non è altro che il simbolo della nostra produzione sociale attuale, del carattere disorganico che si è sottratto alla nostra volontà razionale e perciò ci domina." [246]

La tendenza comunista degli articoli di Marx e di Engels come gli attacchi di Heine contro il re di Baviera, preso in giro in una serie di poesie,[247] contribuirono alla fine della rivista, la cui esistenza fu brevissima, giacché ne apparve soltanto un numero doppio alla fine del febbraio 1844.

Il governo prussiano, sempre piú inquieto per i progressi del comunismo,[248] desiderando impedire la pubblicazione all'estero di or-

[245] A questo proposito, ha poca importanza il fatto che Marx abbia o non abbia conosciuto questo articolo, di cui Hess dice che ne aveva consegnato la maggior parte alla redazione degli " Annali franco-tedeschi," poiché senza dubbio Hess aveva messo al corrente Marx, con cui si vedeva assai spesso, delle sue idee.

[246] Cfr. " Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik," t. VIII, 1913, nº 2, p. 178, J. P. MAYER, *Il dottor Graziano ovvero il dottor A. Ruge a Parigi.*

[247] " Annali franco-tedeschi " pp. 41-44, *Poesie in onore di Luigi di Baviera,* di H. HEINE.

[248] Cfr. *Archivio segreto di Stato. Atti del ministero degli interni riguardanti le associazioni rivoluzionarie degli artigiani (1841-1843),* R. 77, Lit. D. nº 10, pp. 195-196, lettera del ministro degli interni von Arnim al presidente von Schaper del 20 agosto 1843 per attirare la sua attenzione sull'attività rivoluzionaria degli ex redattori della " Gazzetta renana," in particolare su Hess.

Cfr. *Archivio segreto di Stato. Ministero degli interni. Dipartimento di polizia.* Persone sospette dal punto di vista politico. Lit. H, nº 130. Rapporto dell'ambasciatore von Arnim al ministro degli esteri von Bulow, Parigi, 26 sett. 1843: " Il dottor Hess era già qui come corrispondente della ' Gazzetta renana.' È uno dei capi dei comunisti parigini e il piú intelligente di loro. È lui che recentemente ha formulato, a loro nome, un mes-

gani radicali che sostituivano quelli appena soppressi in Prussia,[249] cercò di ottenere da Guizot il divieto degli *Annali franco-tedeschi*, della cui esistenza e delle cui tendenze sovversive era stato informato assai presto dai suoi agenti.

Avendo ottenuto da Guizot soltanto una risposta dilatoria, il governo di Berlino cominciò con il proibire l'ingresso in Prussia a tutte le pubblicazioni dell'Ufficio letterario, poi, essendo stato informato, l'8 marzo 1844, che gli *Annali franco-tedeschi* erano usciti, il 18 aprile invitò i presidenti distrettuali a farli sequestrare alla frontiera e ad arrestare i principali redattori, Ruge, Marx, Heine e Bernays, accusati di alto tradimento e di lesa maestà, se appena avessero messo piede in territorio prussiano e a confiscarne le carte.[250]

Una attiva sorveglianza permise alla polizia di impadronirsi di 100 esemplari della rivista su di un vapore renano e di 214 nei pressi di Wissenburg, alla frontiera del Palatinato.[251]

Fu questo un colpo tanto piú grave in quanto gli *Annali franco-tedeschi* a Parigi non trovarono l'appoggio su cui si era fatto conto.

saggio al dottor Bluntschli di Zurigo, per ringraziarlo di avere tanto contribuito con il suo rapporto a far conoscere i comunisti. Se si giudica la pubblicazione del rapporto di Bluntschli dai risultati che ha avuto qua, disgraziatamente non si può negare che ha favorito piuttosto che frenato la propaganda comunista. Questo rapporto infatti ha veramente entusiasmato i comunisti e ha procurato loro circa 300 nuovi seguaci. Per la maggior parte sono artigiani tedeschi, in particolare sarti, sellai, ebanisti e meccanici. Essi versano delle quote — ognuno di loro dà ogni settimana un soldo o due — con le quali stampano opuscoletti di ogni genere."

[249] Con un decreto del gennaio 1844 il ministro degli interni von Arnim proibiva la diffusione delle teorie comuniste mediante la stampa e i libri.

[250] Cfr. *Archivio segreto di Stato*. Prov. Bez. Rep. 70. *Atti della presidenza della polizia di Berlino*. Tit. 94. Lit. B, nº 494. Circolare del ministro degli interni, Berlino, 16 aprile 1844: "Il contenuto dei due primi fascicoli degli 'Annali franco-tedeschi' pubblicati a Parigi da A. Ruge e K. Marx, costituisce, sia per la sua tendenza sia per numerosi passi, un reato di alto tradimento e di lesa maestà. I responsabili sono sia gli editori che gli autori dei vari articoli. Prego V. Ecc. di ordinare alle autorità di polizia di arrestare, senza far troppo rumore, il dottor Ruge, K. Marx, H. Heine e F. C. Bernays non appena attraverseranno la frontiera, impadronirsi delle loro carte e informarmi immediatamente del loro arresto, mandandomi al tempo stesso le carte sequestrate, nell'eventualità che si apra un'istruttoria contro di loro."

[251] Lettera di Ruge al dottor Köchli, Parigi, 24 marzo 1844 (Istituto del marxismo-leninismo, Mosca): "Il primo e il secondo fascicolo stanno per essere introdotti in Germania di contrabbando. Sono già una rarità perché molti se ne perdono. Ne ho fatti stampare 3.000. 214 sono stati sequestrati vicino a Wissenburg, quando era stata chiesta la autorizzazione di spedirli a Stoccarda. I gendarmi e le guardie di frontiera si sono sbellicati dalle risa leggendo le lodi al re di Baviera."

Cfr. lettera di G. Jung a Marx, Colonia, 16 giugno 1844: "Le 100 copie purtroppo sono state sequestrate sul vapore dal governo del Baden."

Dato che non era stata ottenuta la collaborazione dei francesi, la rivista interessò assai poco il pubblico e soltanto taluni giornali e riviste, come la *Revue indépendante*, dettero un breve annuncio della sua pubblicazione.[252]

Il giornale degli emigrati tedeschi a Parigi, il *Vorwärts* (*Avanti*), cui gli *Annali* davano fastidio, attaccò addirittura la loro tendenza rivoluzionaria con molta violenza.[253] Infine, gravi difficoltà finanziarie e profondi dissensi fra Ruge da una parte, Hess e Marx, dall'altra, dettero alla rivista il colpo di grazia.

Froebel, che da Zurigo aveva mandato 2.000 franchi per la stampa degli *Annali franco-tedeschi*, dichiarò che ormai non era né disposto ad assumere i costi della pubblicazione, né in grado di farlo e si ritirò da una impresa di cui non approvava piú le tendenze.[254] Fau-

[252] Cfr. " La revue indépendante," XII, pp. 481-486, *La scuola di Hegel a Parigi* di PASCAL DU PRAT. *Annali della Germania e della Francia pubblicati da A. Ruge e K. Marx*: " Il fine dei loro redattori è di gettare in qualche modo un ponte sul Reno e di lavorare per l'unione dei due paesi."

[253] Cfr. " Vorwärts," 8 marzo 1844, H. BÖRNSTEIN, " *Annali franco-tedeschi* ": " Il nostro giudizio complessivo è che non soltanto le nostre speranze non sono state superate, ma non sono state neppure soddisfatte... Speravamo innanzi tutto che essi avrebbero realizzato l'ideale della libertà di stampa, che Ruge ha definito cosí splendidamente quando ha detto che essa trova la sua legge nella bellezza, i suoi limiti e il suo scopo nella verità... Ci siamo ingannati: la passione, la collera, il risentimento per le persecuzioni subíte in Germania vi hanno introdotto cose che avremmo preferito non trovarci, in particolare *I canti in lode del Re Luigi di Baviera* di H. Heine, e la *Cronaca scandalosa della corte di Baden* di Bernays: speriamo che i prossimi numeri della rivista sarano purificati da queste incresciose escandescenze. Gli eccellenti articoli di K. Marx, *Per la critica della filosofia hegeliana del diritto*, notevole per la dialettica incisiva e la finezza delle analisi, e di F. Engels, *Lineamenti di una critica della economia politica*, che è un articolo molto bello, meriterebbero una recensione piú dettagliata di quanto non lo permetta il formato del nostro giornale... Abbiamo letto questo primo numero senza prevenzioni e ripetiamo qui il nostro giudizio: ci aspettavamo di piú e meglio. Speravamo in una nuova rivelazione e ci siamo trovati davanti soltanto delle trombe che dovrebbero abbattere le mura di Gerico, volevamo qualche cosa di positivo, verità nuove raccolte dall'albero della conoscenza e troviamo la negazione di tutto ciò che esiste e in suo luogo costruzioni nebulose e fantastiche, vediamo distruggere tutto senza ricostruire niente."

Cfr. " Vorwärts," nº 50. 22 giugno 1844, H. BÖRNSTEIN, lettera aperta a A. Ruge: " Avete visto che effetto mediocre, a parte taluni ambienti, la vostra pubblicazione ha avuto in Germania. Credo che sia un vostro errore, siete stato troppo astratto, troppo filosofico, per agire sul popolo bisogna essere comprensibili, pratici e positivi."

[254] A. RUGE, *Corrispondenza*, I, p. 352, lettera di Ruge a Fleischer, Parigi, 20 maggio 1844: " Arrivato qui, pensai che Froebel non avrebbe avuto i mezzi di far stampare gli ' Annali,' poiché seppi che i liberali di Colonia e di Königsberg non volevano appoggiarci e, con i 6.000 talleri che avevo investito nell'Ufficio non si poteva andare molto lontano. Dopo aver parlato con Marx, chiesi di nuovo a Froebel se voleva e poteva continuare ad appoggiare la nostra impresa e gli proposi di associarsi ad un mio conoscente,

tore di riforme democratiche che dovevano avere per scopo soprattutto l'educazione del popolo,[255] egli non poteva che respingère il comunismo rivoluzionario di Marx e di Engels. La mancanza del suo appoggio finanziario rese praticamente impossibile continuare a pubblicare gli *Annali*, tanto piú che in quello stesso periodo anche Ruge si era ritirato dall'impresa.[256]

Ruge, che era un liberale, aveva potuto intendersi con Marx sul piano dell'umanesimo, soltanto fino a che esso nella sua indeterminatezza poteva essere interpretato sia in un senso liberale e democratico che in senso comunista. Le loro divergenze di opinioni, evidenti già nella corrispondenza con cui avevano tentato di definire le tendenze della rivista, non erano state un ostacolo immediato alla loro collaborazione. Tuttavia Ruge a Parigi imparò a conoscere il comunismo non piú nella forma sentimentale e vaga dell'umanesimo, ma nel suo vero aspetto, come dottrina del proletariato, sicché se ne distaccò completamente e definitivamente provandone addirittura orrore e criticandolo con asprezza sempre maggiore nelle sue lettere.[257]

se non poteva farlo da solo. Mi disse di cominciare la pubblicazione e mi mandò a questo scopo 2.000 franchi per tratta. Voi sapete che non abbiamo potuto fare uscire se non un numero per i primi due mesi, perché nel frattempo Froebel cambiò idea sulla nostra impresa e disse di non poter continuare. Dopo qualche tentativo infruttuoso per trovare un altro editore, abbandonammo la faccenda."

255 J. Froebel, *Il reato di lesa religione secondo le leggi del Cantone di Zurigo*, Zurigo, Ufficio letterario, 1844, p. 119

256 "Gazzetta generale di Augusta," n. 111, 20 aprile 1844: "Le chiacchiere di vari giornali tedeschi a proposito della cessazione della pubblicazione degli 'Annali franco-tedeschi' mi inducono a dichiarare che la casa editrice svizzera che pubblicava gli 'Annali' si è ritirata improvvisamente da questa impresa, per ragioni finanziarie, e ciò ha reso per il momento impossibile il continuare la publicazione della rivista." Parigi, 14 aprile 1844, Karl Marx.

Poiché aveva saputo delle difficoltà finanziarie che minacciavano l'esistenza della rivista, G. Jung, l'antico cogerente della "Gazzetta renana," tentò di venire loro in aiuto con una sottoscrizione. Ma gli fu d'ostacolo l'opinione dei suoi amici, in particolare di Mevissen, che gli scrisse il 20 marzo e quindi il 20 aprile 1844 che gli "Annali" non avrebbero potuto essere mantenuti con una sottoscrizione e che per rinsanguarli bisognava riorganizzarli completamente. Il denaro ricavato dalla sottoscrizione fu mandato in parti uguali a B. Bauer ed a Marx. Cfr. *Archivio storico della città di Colonia. Atti riguardanti la "Gazzetta renana."*

257 A. Ruge, *Corrispondenza*, I, p. 341, lettera di Ruge alla madre, 28 marzo 1844: "La cosa peggiore sono i comunisti tedeschi, che vogliono liberare gli uomini trasformandoli in artigiani e abolire la proprietà privata mediante la comunanza e una equa ripartizione dei beni, ma che, per il momento, danno anche loro una grandissima importanza alla proprietà, specialmente al denaro." *Ibid.*, p. 346, lettera di Ruge a Feuerbach, 15 maggio 1844: "Né i complicati progetti dei fuorusciti, né l'abolizione della proprietà privata dei comunisti, possono essere chiaramente formulati. Ambedue le cose finiscono

Ammalatosi quasi subito dopo il suo arrivo a Parigi, non aveva potuto collaborare attivamente alla redazione degli *Annali franco-tedeschi* per dar loro la forma e il contenuto che desiderava e non vi aveva pubblicato neppure un articolo.

Quando fu pubblicato il primo e unico numero della rivista lo accolse con tiepidezza. Ne criticò la tendenza nel complesso, pur riconoscendo che la rivista conteneva cose notevoli, che avrebbero fatto sensazione in Germania.[258]

Queste divergenze di opinioni, e anche le ragioni finanziarie, provocarono la rottura di Ruge con Hess prima e poi con Marx.

Già durante il loro viaggio verso Parigi, Ruge aveva avuto con Hess la discussione sul comunismo da lui riferita nelle sue *Memorie*.[259] Avendo opinioni liberali, Ruge mirava a una trasformazione dello Stato in senso democratico e pensava che l'alleanza franco-tedesca avrebbe favorito una tale riforma, mentre Hess al contrario vedeva come fine di tale alleanza l'attuazione del comunismo.

in uno Stato di polizia e nella schiavitú. Per liberare intellettualmente e fisicamente il proletariato dalla miseria si sogna una organizzazione che generalizzerebbe la miseria e ne farebbe sopportare il peso a tutti gli uomini."

[258] *Ibid.*, p. 341, lettera di Ruge alla madre, Parigi, 28 marzo 1844: "Ti invio i primi due fascicoli degli 'Annali'... Quando furono pubblicati ero malato e cosí non ho potuto fare quello che avrei dovuto e potuto. Per questo ci sono capitati alcuni articoli malfatti che avrei corretto... vi sono anche delle cose assolutamente notevoli che faranno rumore in Germania."

Ibid., p. 364, lettera di Ruge a Stahr, Parigi, 11 luglio 1844: "Riconosco che l'impresa è fallita... Gli articoli della rivista sono importanti, ma malredatti, in un modo troppo grossolano o troppo stilizzato, troppo grossolano per quanto riguarda gli articoli che non sono di Marx, troppo stilizzato per gli articoli di quest'ultimo, che hanno una forma epigrammatica. In seguito si sarebbero dovuti evitare questi due difetti, ma non c'è stato seguito e io non vi ho potuto far niente."

A. Ruge, *Opere complete*, V, pp. 138-139: "Fin dal primo numero gli 'Annali' caddero nella corrente di una setta, che in Francia è strettamente delimitata e non annovera nessun ingegno notevole e che in Germania non ha ragione di esistere ed è appoggiata soltanto da un gruppetto di artigiani. A ciò si aggiunga che in questo numero venivano in primo piano alcune personalità troppo forti per la Germania. Quando il filo si ruppe, per il venir meno della casa editrice, fu impossibile riannodarlo a causa del contenuto della rivista."

[259] A. Ruge, *Opere complete*, II ed., V: *Studi e ricordi degli anni 1843-1845*, Mannheim, 1847, p. 39.

"*Ruge*: La nostra pratica è egualmente costituita dalla propaganda e, checché ne diciate, le nostre riforme sono efficaci quanto le vostre.

"*Hess*: Non credo. Tutte le frasi sulla libertà e le riforme politiche sono logore. La repubblica, i giurati, la stampa libera, in definitiva, non servono altro che a mantenere la tirannide dei possidenti e la schiavitú della maggioranza. Le riforme politiche, anche le piú radicali, sono impotenti a vincere il male fondamentale della società e non interessano piú la gente. La sola cosa essenziale che la interessi è la riforma sociale."

Ciò spiega probabilmente, almeno in parte, l'opinione sfavorevole espressa da Ruge in una lettera a Marx a proposito di Hess, cui negava qualsiasi talento letterario; mentre Heine, in questa materia giudice migliore, raccomandava invece in quello stesso periodo Hess al suo editore Campe, come redattore capo del *Telegrafo*, dicendo che era una delle migliori penne della Germania.[260]

A queste divergenze di opinioni, che dovevano accentuarsi per l'ostilità sempre piú pronunciata di Ruge verso il comunismo,[261] si aggiunsero screzi di ordine finanziario, che portarono alla rottura con Hess.

Poiché aveva perduto il posto di corrispondente per la *Gazzetta di Colonia* e si trovava a Parigi senza entrate, Hess aveva chiesto a Ruge un anticipo sugli articoli, che già aveva scritto o avrebbe scritto in seguito per gli *Annali franco-tedeschi*. Nel concedergli questo anticipo Ruge aveva preteso che Hess gli desse in pegno i suoi mobili; dopo la partenza di Hess, che per la mancanza di denaro era stato costretto a ritornare a Colonia, Ruge lo invitò piú volte a restituirgli la somma di 100 franchi di cui gli era debitore.[262]

[260] MEGA, I, vol. I², p. 314, lettera di Ruge a Marx, 11 agosto 1843: "Hess ha uno spirito un po' pesante; se ha il senso pratico non ha quello della forma e difficilmente diventerà un grande scrittore."

ZLOCISTI, *Moses Hess* cit., p. 136, lettera di Heine a Campe, 29 dicembre 1843, a proposito del "Telegrafo," cui Campe voleva dare un orientamento politico piú deciso. "Se siete deciso a trasformare il giornale in questo senso, approfittate dell'occasione, che vi si offre, di assicurarvi la collaborazione degli ex redattori della 'Gazzetta renana,' in particolare del dottor Hess. Il dottor Hess è una delle migliori penne che io conosca e sarebbe capace addirittura di assumere la direzione della redazione."

[261] Queste divergenze di opinione furono ben presto cosí note, da essere segnalate dall'ambasciatore von Arnim in un rapporto al ministro degli esteri, Parigi, 23 settembre 1843. "Da qualche tempo il dottor Ruge è qui, sta studiando la situazione in Francia e passa per essere non comunista, bensí liberale e per volere una costituzione per la Prussia; da molto tempo conosce il dottor Hess e lo frequenta, senza però condividerne la maggior parte delle idee." (Cfr. *Archivio segreto di Stato*. R. 77, D. nº 10, p. 237.) Cfr. A. RUGE, *Due anni a Parigi* cit., I, pp. 60 e sgg.

[262] Cfr. "Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik," 1913, fasc. II, J. P. MAYER, *Il dottor Graziano o il dottor Ruge a Parigi*. "Da Graziano [Ruge] non ricevetti l'anticipo che gli avevo chiesto per i miei articoli, senza dargli garanzia. Poiché la pubblicazione degli 'Annali' era continuamente rimandata e le mie risorse non mi permettevano di rimanere ancora a lungo a Parigi, dovetti partire e prima dare come pegno i miei mobili a Ruge per ricevere da lui l'anticipo in denaro di cui ho parlato. Poco dopo gli 'Annali franco-tedeschi' perirono. Graziano mi scrisse allora che dovevo incaricare qualcun altro della vendita dei mobili e pagargli in contanti la somma di circa 100 franchi che gli dovevo, adducendo il motivo che aveva bisogno di denaro. Ruge, che poco tempo prima aveva aumentato il suo capitale con speculazioni fortunate e aveva pagato gli onorari che doveva al dottor Marx, suo corredatore, non in denaro

Presso a poco nella stessa maniera Ruge agí con Marx, poiché disapprovava la tendenza comunista che aveva impresso agli *Annali*. Dopo che Froebel si fu ritirato dall'impresa e dopo aver cercato invano un nuovo editore, si rifiutò di investire nuovi capitali per salvare la rivista, che ormai non rispondeva piú alle speranze che egli vi aveva riposto.[263]

Marx gli rimproverò amaramente di abbandonare, contrariamente agli impegni presi con lui, la pubblicazione della rivista e di lasciarlo praticamente senza fonti di guadagno, proprio nel momento in cui attendeva la nascita del primo figlio.

Questo rimprovero era tanto piú giustificato in quanto Ruge, che praticamente con la vendita della rivista aveva ricuperato i fondi investiti [264] e d'altra parte aveva aumentato il suo patrimonio con speculazioni fortunate, fece allora il gesto poco elegante di pagare a Marx il resto di quello che gli doveva con copie della rivista, lasciandogli la cura di venderle.[265]

Il motivo immediato della loro rottura fu una discussione a proposito di Herwegh, cui Ruge rimproverava, come a Heine, la mancanza di carattere.

ma in esemplari della rivista, voleva essere assolutamente pagato in contanti da me che non possedevo capitali; mi mandava continuamente lettere da Parigi per ricordarmi il mio debito, senza mai perdere l'occasione di far dello spirito sul comunismo e sui comunisti."

263 A. Ruge, *Corrispondenza*, I, p. 342, lettera di Ruge a Feuerbach, 15 maggio 1844: "Il difetto principale di tutta questa impresa era la mancanza di denaro e la lontananza da Parigi. Marx, il mio collega di redazione, che doveva sempre lottare con difficoltà finanziarie, contava a torto sull'aiuto dell'impresa... Questa è fallita. Benché abbia prestato 6.000 talleri a Froebel, entrando come azionista nell'Ufficio letterario, oltre questa somma abbia perduto i guadagni che la rivista doveva assicurarmi — il che qui a Parigi è una cosa molto sensibile — Marx mi rimprovera la svolta presa da questo affare e pretende da me che continui a fare l'editore, come, secondo lui, mi obbligherebbero i miei rapporti con Zurigo, il che da parte mia non ho mai riconosciuto."

264 In una lettera inedita a Froebel del 30 maggio 1844, Ruge scriveva che tutte le spese erano state sistemate, salvo gli onorari dovuti a Hess e a Engels e un anticipo di 1.500 franchi da lui sborsati. Cfr. lettera di Ruge a Köchly, Parigi 24 marzo 1844: "Qui ho ricuperato quasi tutti i 400 talleri che gli 'Annali' mi sono costati. Bisogna ancora aspettare per vedere che andamento prenderà la faccenda in Germania."

265 Per essere giusti, bisogna notare che Froebel nelle sue memorie elogiava il comportamento di Ruge nei suoi riguardi. Cfr. Froebel, *La mia vita*, Stoccarda 1890, I, pp. 100-101: "Ruge non era disposto, credo, a rischiare grandi perdite in questa faccenda... Nei miei riguardi egli ha sempre agito, quanto agli affari, da amico generoso fino alla fine, e, quando finalmente ha assunto tutte le spese della casa editrice trasferita a Lipsia, ha perso la maggior parte del suo notevole patrimonio, sopportando con molta dignità questa pesante perdita."

Dopo la pubblicazione della polemica di Heine contro Börne, Ruge aveva dato un giudizio severo su Heine, da lui qualificato furfante e mantenuto, e difeso Börne, mentre Marx considerava Heine un poeta geniale e riteneva che in quell'affare non gli si fosse resa pienamente giustizia.

Le stesse divergenze li dividevano a proposito di Herwegh. Durante una discussione a proposito di questo poeta, Ruge aveva biasimato la sua vita frivola e dissoluta che nuoceva al suo talento poetico, mentre Marx, criticando la ristrettezza di vedute di Ruge, affermò che non si potevano giudicare i poeti di genio sulla base della loro vita privata e predisse a Herwegh un grande avvenire.[266]

Nel caso particolare era Ruge che aveva ragione. Herwegh dissipava allora il suo talento con la sua vita leggera. In realtà, però, il fondo della discussione era che Marx continuava a considerare Herwegh come un poeta rivoluzionario, ciò che invece Ruge non voleva ammettere. Del resto questo non fu che il pretesto della loro rottura, le cui cause profonde erano da ricercare nella totale divergenza delle loro concezioni politiche e sociali.

Questo dissidio segnò la rottura definitiva di Marx con la Sinistra hegeliana liberale. Dopo essersi distaccato dai "Liberi" a causa della loro critica astratta e sterile e del loro individualismo, ora rompeva con Ruge e con il liberalismo che difendeva gli interessi di classe della borghesia. Ruge non era certo uno spirito mediocre e aveva svolto una buona lotta per la causa della libertà. Anche se non aveva scritto libri che facessero epoca come la *Vita di Gesú* di Strauss o *L'essenza del cristianesimo* di Feuerbach, in compenso aveva partecipato in modo decisivo alla lotta contro la reazione in Prussia, con gli *Annali di Halle* e gli *Annali tedeschi*. Ruge era attaccato al liberalismo e aveva accet-

[266] A. Ruge, *Corrispondenza*, I, p. 350, lettera di Ruge alla madre, il 19 maggio 1844: "Una sera venimmo a parlare della relazione di Herwegh con la contessa d'Agoult. Ero appunto occupato a rinsanguare gli *Annali*. Ero infastidito del modo di vivere e della ignavia di Herwegh. Lo trattai piú volte da miserabile e dissi che quando ci si sposa si dovrebbe sapere quel che si fa... Marx non disse niente e si congedò amichevolmente da me. Il giorno dopo però mi scrisse che Herwegh era un genio dal grande avvenire e che si era indignato nel sentirmelo trattare da miserabile, aggiungendo che avevo delle idee meschine e disumane."

Ibid., p. 346, lettera di Ruge a Feuerbach, 15 maggio 1844: "Marx si è separato formalmente da me con una lettera, sfruttando a questo scopo il fatto che mi ero espresso un po' troppo duramente sul sibaritismo e lo spirito disincantato di Herwegh che contrastano con il suo carattere. Lui difese Herwegh dicendo che era un genio e che aveva un grande avvenire di fronte a sé."

tato il socialismo soltanto nella sua forma filosofica; quando vide il vero volto del comunismo negli artigiani tedeschi e negli operai francesi se ne distaccò con la stessa risolutezza con cui Marx si avvicinò ad esso e in quello stesso anno salutò il libro anarchico di Stirner come una liberazione dal comunismo, che adesso incarnava ai suoi occhi l'abbrutimento dell'umanità.

La rottura con Ruge, seguita a quella con i "Liberi," segnò per Marx la fine del suo periodo giovane hegeliano. Di tutte le ramificazioni della Sinistra hegeliana, soltanto quella rappresentata da lui e da Engels si sarebbe dimostrata feconda mentre le altre già esaurite andavano perendo.

Ormai Engels doveva ben presto diventare il suo compagno di pensiero e di lotta e con lui Marx doveva avviarsi sempre piú risolutamente sulla via del comunismo rivoluzionario, fondato sul materialismo storico.

Riepilogo della Parte seconda

I primi sviluppi del pensiero e dell'azione di Marx e di Engels si ebbero nel quadro della Sinistra hegeliana. In questo periodo essi mirarono soprattutto a collegare, piú strettamente di quanto non facessero gli altri Giovani Hegeliani, il pensiero alla realtà concreta e all'azione.

Portato, come Engels, dalla sua tendenza democratica a partecipare piú efficacemente alla lotta politica, Marx trovò la sua prima sfera di azione nella lotta condotta sulla *Gazzetta renana*, grande giornale dell'opposizione liberale pubblicato a Colonia, nel centro del bacino industriale renano, ormai avviato verso un grande sviluppo.

La collaborazione a questo giornale, di cui ben presto assunse la direzione, fu il suo apprendistato politico, Colonia era un ambiente ben diverso da Berlino. Le questioni politiche non vi erano trattate alla maniera dei Giovani Hegeliani, da un punto di vista filosofico, bensí discusse in modo concreto e realistico, dal punto di vista degli interessi di classe della borghesia. Nella continua lotta contro la censura e il governo, Marx si rese sempre piú conto che dal punto di vista filosofico le questioni politiche e sociali, venivano risolte in modo puramente teorico con la semplice critica dello stato di cose esistente, mentre la loro soluzione reale richiedeva una lotta politica.

Tutto ciò lo allontanò dai suoi primi compagni di pensiero e di lotta, i " Liberi " di Berlino, i quali, limitandosi a una critica teorica che diventava gradualmente fine a se stessa, si orientavano verso l'individualismo e l'anarchismo. Invece si avvicinò a Ruge ed a Feuerbach, che, distaccandosi egualmente dai " Liberi," assumevano un atteggiamento di opposizione politica e ideologica sempre piú deciso.

Dovendosi occupare non soltanto di questioni politiche ma anche di questioni economiche e sociali (legge sui furti forestali, situa-

zione dei vignaiuoli della Mosella) Marx cominciò ad accorgersi che la questione fondamentale non era quella politica bensí la questione sociale, la cui risoluzione richiedeva non tanto la trasformazione dello Stato quanto quella della società.

La brutale soppressione della *Gazzetta renana* gli dimostrò che lo Stato, da lui considerato fino a quel momento, alla maniera di Hegel, come l'incarnazione della ragione e l'elemento determinante della storia, non aveva il carattere razionale e la funzione storica che Hegel gli aveva attribuito.

Durante questo periodo Engels a Berlino continuò a frequentare i Giovani Hegeliani. Per lui la questione capitale era ancora quella dei rapporti tra ragione e fede, scienza e religione, Stato e Chiesa. Questa questione era al fondo di tutti i suoi scritti, in particolare della sua critica di Schelling e dello Stato cristiano e della sua difesa di B. Bauer. Tuttavia egli si distaccava già dagli amici di Berlino nella sua critica della Giovane Germania, cui rimproverò di non aver seguito l'esempio di Börne e di non essersi impegnati nell'azione politica: e questa era una critica indiretta ai Giovani Hegeliani. Questo fatto avrebbe dovuto avvicinarlo a Marx; ma al momento del loro primo incontro Marx, che da poco aveva rotto con i " Liberi " e che in lui vedeva uno dei loro principali rappresentanti, lo accolse assai freddamente e ciò impedí ogni intesa tra loro, sicché entrambi si avviarono verso il comunismo e verso il materialismo storico per conto proprio, sotto l'iniziale influenza determinante di Feuerbach.

Nell'*Essenza del cristianesimo* (1841) Feuerbach aveva dimostrato che nella religione avviene un capovolgimento dei rapporti tra il soggetto e il predicato, sicché l'uomo creatore di Dio, esteriorizzando e alienando in Dio le qualità piú alte della specie umana, diventa creazione di Dio; quindi nelle *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia* (1843) e nei *Princípi della filosofia dell'avvenire* (1843) spiegò che la filosofia idealistica aveva la stessa caratteristica della religione: l'idea, prodotto dello spirito umano, vi diventa come Dio, mediante un analogo rovesciamento dei rapporti tra soggetto e predicato, il soggetto creatore e regolatore del mondo.

Da questa critica della religione e dell'idealismo, con la quale rovesciava la concezione idealistica dei rapporti tra pensiero ed essere, egli sviluppò — ed è questo il suo merito principale — una concezione materialistica del mondo, il cui difetto era di avere, come il materia-

lismo del XVIII secolo, un carattere non storico, bensí ancora semi-metafisico.

Feuerbach, — che essenzialmente teneva conto dei rapporti naturali e trascurava i rapporti sociali, — nella natura, e non nella società, vedeva il vero ambiente dell'uomo. Poiché faceva dell'uomo il prodotto della natura e delle relazioni umane il prodotto delle relazioni naturali, Feuerbach non giunse a concepire, come Marx ed Engels avrebbero fatto, l'attività umana, considerata sotto l'aspetto dei rapporti economici e sociali, come il legame tra l'uomo e il suo ambiente, e l'azione reciproca tra l'uomo e il mondo come l'elemento determinante dello sviluppo storico.

La sua concezione perciò conservava un carattere semi-idealistico e metafisico evidente specialmente nella dottrina sociale dell'umanesimo che egli derivava dalla sua critica della religione.

Feuerbach riteneva che il difetto fondamentale della società fosse l'alienazione in Dio delle migliori qualità della specie umana, per cui Dio diventava l'incarnazione illusoria della specie umana e l'uomo, separato dalla collettività, diventava un individuo isolato ed egoista; per questo egli pensava che il compito principale dell'umanità fosse di restituire all'uomo, con l'abolizione della religione, le qualità della specie alienate in Dio e di permettergli in tal modo, integrandolo di nuovo nella collettività, di condurre una vita conforme alla sua vera natura.

Egli rifiutava, insieme all'idealismo speculativo, la concezione storica e dialettica del mondo propria di Hegel e perciò il suo umanesimo si riduceva a una utopia idealistica e sentimentale. La specie umana, come lo spirito del mondo in Hegel, diventava una sorta di entità, di essere assoluto, e l'amore diventava il principio fondamentale regolatore di tutti i rapporti sociali.

Feuerbach ebbe influenza sui Giovani Hegeliani progressisti, che si distaccarono dal liberalismo, soprattutto per il suo umanesimo, che li faceva accedere a una nuova concezione politica e sociale e che, potendo essere interpretato in modi diversi per il suo carattere indefinito, permise loro almeno agli inizi di restare uniti nell'azione.

Coloro che, come Ruge, erano ancora liberali, lo interpretarono nel senso di un liberalismo democratico, che non escludeva il comunismo, dato che la lotta principale doveva essere condotta contro l'egoismo. Essi volevano trasformare lo Stato, dandogli un carattere de-

mocratico mediante la lotta contro la religione e l'educazione del popolo, senza tuttavia intaccare la base della società borghese, la proprietà privata.

Hess interpretava l'umanesimo nel senso di un comunismo utopistico. A differenza di Feuerbach poneva la questione dell'alienazione non sul piano religioso bensí su quello sociale. Per creare una società corrispondente alla vera natura umana, egli diceva, non basta abolire la religione, bisogna eliminare anche la sua base reale, la società borghese, fondata sulla proprietà privata, che, con la sete di profitto e l'egoismo che ne derivano, distacca l'uomo dalla collettività e ne fa un individuo isolato.

Ciò può avvenire soltanto con la realizzazione contemporanea della libertà e dell'eguaglianza, dell'anarchismo e del comunismo.

Hess non si metteva sul piano della storia e perciò conferiva alla sua teoria il carattere utopistico e sentimentale dell'umanesimo di Feuerbach. Il suo merito fu di aprire la strada che dalla filosofia di Feuerbach portava alle teorie socialiste e comuniste francesi.

Tali teorie in quel tempo si diffondevano in Germania specialmente per opera di Weitling, un artigiano rivoluzionario che ebbe il merito di unire il comunismo, che in lui tuttavia conservava un carattere utopistico, alla lotta di classe del proletariato.

Negli ambienti intellettuali le teorie comuniste e socialiste erano state diffuse dal libro di Stein *Il socialismo e il comunismo nella Francia contemporanea*. Benché fosse ostile a queste dottrine, Stein ne dava un panorama chiaro, sottolineando in particolare la differenza tra il socialismo riformista ed il comunismo rivoluzionario e la funzione della lotta di classe tra proletariato e borghesia nello sviluppo storico moderno; inoltre egli rendeva accessibili queste dottrine ai suoi lettori in un'epoca in cui erano praticamente sconosciute per la Germania.

Hess, in prima linea, ebbe influenza su Bakunin — che da lui ricavò la sua concezione anarchicheggiante del comunismo, esagerandone i difetti, — prima ancora che su Engels, cui egli dimostrò che il comunismo era la conseguenza necessaria dell'umanesimo; Engels, a differenza di Bakunin, si liberò assai rapidamente degli elementi idealistici e utopistici della dottrina di Hess.

Dopo essersi sbarazzato del liberalismo con la sua critica al " giusto mezzo " e dalle tendenze anarchicheggianti dei Giovani Hegeliani berlinesi, Engels in un primo momento accolse con entusiasmo le idee

di Hess. Ma il comunismo sentimentale di costui non poteva soddisfare la sua natura combattiva e, arrivato in Inghilterra, se ne liberò. Questo paese era allora il piú sviluppato dal punto di vista economico e sociale; Engels vi si rese ben presto conto che non le idee, le teorie astratte, come in Germania, ma gli interessi economici e sociali, esprimentisi nella lotta di classe, determinavano la vita politica e sociale. Nella sua analisi della situazione inglese egli sottolineava che i partiti politici, conservatori, liberali e cartisti, difendevano i differenti interessi di classi della popolazione: grandi proprietari fondiari, commercianti e industriali, operai, e che l'aggravarsi delle crisi e delle lotte di classe doveva portare ad una rivoluzione sociale, che alla società borghese doveva sostituire la società comunista.

Nonostante i residui dell'idealismo, che in particolare si manifestavano nel fatto che Engels considerava ancora la filosofia come un elemento motore essenziale della storia, egli si orientava già verso il materialismo storico, rendendosi conto sempre meglio che il movimento della storia è determinato innanzi tutto dallo sviluppo economico e sociale e questo dava una base piú concreta al suo comunismo.

In questo stesso periodo Marx mediante una critica della filosofia del diritto di Hegel passava dal democratismo politico a un democratismo sociale che lo avrebbe portato al comunismo. Il problema principale che lo occupava, dopo la liquidazione della *Gazzetta renana*, era quello del carattere dello Stato e della società e della natura dei loro rapporti. Poiché derivava da Hegel la sua concezione dello Stato e della società, Marx nel riesaminarla, procedette a una analisi critica della filosofia hegeliana del diritto. In questa critica prese le mosse dal rovesciamento della filosofia idealistica operato da Feuerbach, allontanandosi tuttavia da quest'ultimo su di un punto essenziale. Infatti, a differenza di Feuerbach, egli considerava l'uomo innanzi tutto come un essere sociale e perciò poneva in primo piano non le relazioni naturali, ma i rapporti sociali fra gli uomini. Ciò lo indusse a non respingere, come aveva fatto Feuerbach, oltre che l'idealismo di Hegel anche la sua concezione dello sviluppo storico e dialettico del mondo, ma a darle una base non piú idealistica bensí materialistica. Oltre che il materialismo Marx accettò da Feuerbach, come problema fondamentale, la sua nozione di alienazione. Ma, invece di limitare tale questione al campo religioso, la considerò nel suo aspetto sociale, ritenendo che l'alienazione dell'essenza umana fosse determinata non

tanto dalle concezioni religiose, quanto dall'organizzazione sociale esistente e che per abolirla era necessario, oltre che sopprimere la religione, trasformare radicalmente la società: ciò che lo indusse a rifiutare l'umanesimo sentimentale e utopistico di Feuerbach.

Sulla base della critica feuerbachiana della filosofia idealistica, Marx nella sua *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* faceva vedere innanzi tutto come Hegel avesse costruito questa filosofia sul modello della sua logica, dove con un rovesciamento dei rapporti tra soggetto e predicato l'idea diventava l'elemento creatore del mondo, sicché lo Stato aveva in questa filosofia la parte che l'idea aveva nella logica. Con un rovesciamento analogo a quello operato da Feuerbach in campo religioso, Marx dimostrava che in realtà non lo Stato ma la società è determinante e che la filosofia hegeliana del diritto è una mistificazione della realtà giuridica, politica e sociale.

Analizzando quindi il sistema nei suoi particolari, Marx sottolineava che Hegel si serviva di questa mistificazione per dare un valore assoluto allo Stato considerato in sé e giustificare cosí l'assolutismo prussiano, facendo della monarchia prussiana l'incarnazione dello Stato razionale.

L'analisi del carattere dello Stato prussiano gli faceva vedere che la funzione essenziale dello Stato era di difendere la proprietà privata, che aveva la sua forma compiuta nel maggiorascato ed era l'elemento determinante dell'organizzazione politica e sociale. Nell'estendere la sua analisi della funzione della proprietà privata allo studio della società e dello Stato borghese, Marx dimostrava che tutti e due erano determinati dalla proprietà privata. Come Hegel, Marx riteneva che alla società civile, sfera degli interessi privati, si opponesse lo Stato, sfera degli interessi generali. Ma mentre Hegel aveva conferito allo Stato il carattere di universale concreto, Marx dimostrò che lo Stato, cosí come esisteva nella realtà nella forma di Stato politico, era, in quanto incarnazione illusoria dell'essenza umana, — analoga a quella che avviene in Dio, — non un universale concreto bensí un universale astratto, nel quale l'uomo conduce un'esistenza conforme alla sua vera natura soltanto in modo apparente e chimerico, come nel cielo della religione. Di qui, diceva Marx, deriva l'opposizione tra il borghese, che vive nella società — come l'uomo sulla terra — la sua vita reale in quanto individuo isolato ed egoista, e il cittadino, che — come il credente nel cielo — conduce un'esistenza ideale ma illusoria. Per

abolire questa opposizione tra società civile e Stato politico, e con essa l'alienazione dell'essenza umana in questa forma di Stato, bisogna abolire ambedue e, al loro posto, instaurare uno Stato democratico che, riunendo in sé la vita politica e la vita sociale, sarà non piú un universale astratto, ma un universale concreto, nel quale l'uomo vivrà, in modo non piú illusorio bensí effettivo, una vita collettiva corrispondente alla sua vera natura.

Con queste idee Marx non giungeva ancora al comunismo bensí ad un democratismo radicale, fondato sulla critica della proprietà privata e dei suoi effetti politici e sociali; d'altra parte le riforme da lui proposte non superavano il quadro del democratismo borghese.

Questa critica della filosofia del diritto, come anche della società civile e dello Stato politico, lo portò contemporaneamente, oltre che a una nuova concezione della società e dello Stato e dei loro rapporti reciproci, alla nuova visione dello sviluppo storico, che ormai gli sembrava determinato non tanto dalle idee, quanto dai rapporti economici e sociali.

D'altra parte la sua concezione della democrazia, derivante dalla critica della proprietà privata e assolutamente diversa dalla concezione borghese, doveva ben presto portarlo al comunismo a causa dell'interesse sempre maggiore che provava per la lotta di classe del proletariato e per le dottrine socialiste e comuniste.

Questa fase del passaggio dal democratismo sociale al comunismo fu contrassegnata dagli articoli di Marx per gli *Annali franco-tedeschi*, pubblicati a Parigi alla fine del febbraio 1844.

Nel suo primo articolo "La questione ebraica," che scrisse nell'estate 1843 subito dopo la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, riprendeva le idee fondamentali di tale critica facendo vedere come alla società civile, nella quale l'uomo conduce la vita di individuo isolato ed egoista, si opponga lo Stato politico, nel quale egli, in modo illusorio, vive una vita collettiva, opposizione che si esprime nella separazione del borghese dal cittadino. Su questa opposizione Marx si fondava per sottolineare l'insufficienza dell'emancipazione politica, che si contenta di modificare la forma statale senza trasformare la società, e a tale emancipazione opponeva l'emancipazione totale, l'emancipazione umana, che implica l'abolizione sia della società civile che dello Stato politico e che, a suo parere, poteva essere determinata soltanto dall'abolizione radicale della proprietà privata.

Nel suo secondo articolo " Per la critica della filosofia del diritto di Hegel, " — scritto a Parigi alla fine del 1843, sotto l'influenza della lotta di classe del proletariato francese, cui cominciava a partecipare attivamente, e dello straordinario sviluppo delle dottrine socialiste e comuniste, — Marx si liberò degli ultimi residui dell'ideologia giovane hegeliana, e compí un passo decisivo sulla via del materialismo storico e del comunismo scientifico.

Cosí come nella *Questione ebraica* aveva esposto le conclusioni derivanti dalla *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in questo articolo egli sviluppava ulteriormente le conclusioni della *Questione ebraica*, vale a dire la necessità di abolire la proprietà privata per trasformare la società, ciò che, secondo lui, poteva essere fatto soltanto da una rivoluzione proletaria.

Egli faceva vedere che, date le condizioni arretrate della Germania, in questo paese l'emancipazione avrebbe potuto avvenire soltanto attraverso la critica della filosofia del diritto di Hegel che, dal punto di vista ideologico, aveva portato la Germania allo stesso livello dell'Inghilterra e della Francia. Criticare questa filosofia, quindi, equivaleva a criticare l'organizzazione politica e sociale dei paesi piú progrediti. Questa critica, del resto, sarebbe restata inefficace se non avesse trovato un sostegno nelle masse, in particolare nel proletariato, la classe esclusa dalla proprietà privata, e, per ciò stesso, la sola capace di abolirla radicalmente insieme con la società borghese. Questa classe, diceva Marx, nella sua azione sarebbe stata appoggiata dai pensatori rivoluzionari e il comunismo, emancipatore dell'umanità, sarebbe nato da una rivoluzione sociale ad ópera della loro azione congiunta.

Data la parte preponderante attribuita alla lotta di classe e alla rivoluzione sociale nello sviluppo della storia, questo articolo segnò una tappa importante nell'elaborazione del materialismo storico.

Per giungere ad una concezione piú concreta e insieme piú esatta del proletariato, della lotta di classe e del comunismo, a Marx restava ancora di accingersi ad una analisi approfondita della società borghese e della sua base, il sistema capitalistico. In questo fu aiutato da un articolo di Engels: " Lineamenti di una critica dell'economia politica," apparso sulla stessa rivista, e da un articolo di Hess " Sull'essenza del denaro " ad essa destinato.

Durante il suo soggiorno in Inghilterra, che ebbe per lui lo stesso effetto del soggiorno a Parigi per Marx, Engels approfondí le sue idee

con straordinaria rapidità. Dopo avere esposto in un articolo, nel *New Moral World*, lo sviluppo dei comunismo in Francia, Svizzera e Germania, egli, in un primo articolo sugli *Annali franco-tedeschi*, recensendo un libro di Carlyle, dava un quadro della situazione inglese, nel quale faceva vedere come l'Inghilterra si avviasse verso il comunismo a causa dell'acuirsi della crisi e della lotta di classe.

In un secondo articolo, assai piú importante, i " Lineamenti di una critica dell'economia politica " egli analizzava piú a fondo il sistema capitalistico, e dimostrava come esso disgregandosi doveva portare al comunismo. La dottrina liberoscambista seguita al mercantilismo, egli diceva, ha avuto il merito di mettere a nudo le piaghe del sistema capitalistico, che gli economisti borghesi avevano tentato di occultare. Engels, criticando le loro dottrine, dimostrava che le categorie essenziali del sistema capitalistico — commercio, valore, prezzo, costi di produzione — non hanno un valore assoluto, come pretendono gli economisti borghesi, ma sono determinate dalla concorrenza, che è la categoria fondamentale dell'economia borghese. Contro l'apologia che gli economisti liberali facevano della concorrenza, Engels dimostrava che essa aveva l'effetto di scatenare una guerra implacabile tra gli uomini e portava ad un monopolio peggiore di quello del mercantilismo. Il suo risultato era, parimenti, di provocare crisi sempre piú profonde che, concentrando le ricchezze nelle mani di una infima minoranza, con l'eliminazione delle classi medie, e aggravando la lotta di classe tra borghesia e proletariato, dovevano portare alla rivoluzione sociale e quindi al comunismo.

L'influenza di questo articolo su Marx fu completata da quella dell'articolo di Hess sull'essenza del denaro. Questi spiegava che l'alienazione religiosa, analizzata da Feuerbach, non era altro che il riflesso ideologico dell'alienazione reale che avviene nella società borghese. In questa società gli operai esclusi dalla proprietà, i proletari, esteriorizzano e alienano il loro vero essere, la loro attività, il loro lavoro in merci che non appartengono loro e che, assumendo la forma di denaro, di capitale, diventano, come Dio, un potere che è loro estraneo e che li asservisce. Il denaro è il vero dio della società borghese, il dio nel quale gli uomini adorano la loro essenza alienata.

Da questa nuova analisi, Hess concludeva che per abolire l'alienazione era necessario distruggere la proprietà privata e la società borghese sostituendola con una società comunista, nella quale, abolito

l'egoismo, l'amore sarebbe diventato la legge fondamentale degli uomini e avrebbe regolato i loro rapporti sociali.

Questi articoli dovevano permettere a Marx, dando alle sue idee la base economica ancora mancante, di giungere ad una nuova concezione del mondo, modificando e avvicinando le sue idee a quelle di Engels.

Gli articoli sugli *Annali franco-tedeschi* segnarono per Marx ed Engels la fine del periodo giovane hegeliano e l'inizio di un nuovo periodo. Dopo essersi distaccati dai "Liberi," adesso ruppero con i liberali tipo Ruge, che difendevano gli interessi di classe della borghesia, e, dopo aver elaborato la loro nuova concezione del mondo, si accinsero a combattere tutte quelle concezioni che in una forma o nell'altra — anarchismo, riformismo, socialismo utopistico — si opponevano ai veri interessi di classe del proletariato.

La prima elaborazione di questa nuova concezione fu essenzialmente opera di Marx nei *Manoscritti economico-filosofici,* scritti a Parigi nell'estate del 1844. Sviluppando la critica dell'economia politica cominciata da Engels, alla luce della nuova nozione di alienazione trovata da Hess, Marx, con il rovesciamento della filosofia idealistica, doveva giungere all'idea che l'economia politica è la chiave di tutti i problemi filosofici, politici e sociali. Giunti per vie diverse al comunismo, Marx ed Engels constatarono adesso la loro profonda identità di vedute e insieme si accinsero a sviluppare la dottrina del materialismo scientifico e a diventare, prendendo parte sempre piú attiva alle lotte della classe operaia, le guide illuminate del proletariato.

Fine

Indice dei nomi

N.B. Le cifre in corsivo indicano che il nome è citato esclusivamente in nota.

Indice